到彼岸賞月

——《金剛經》的智慧

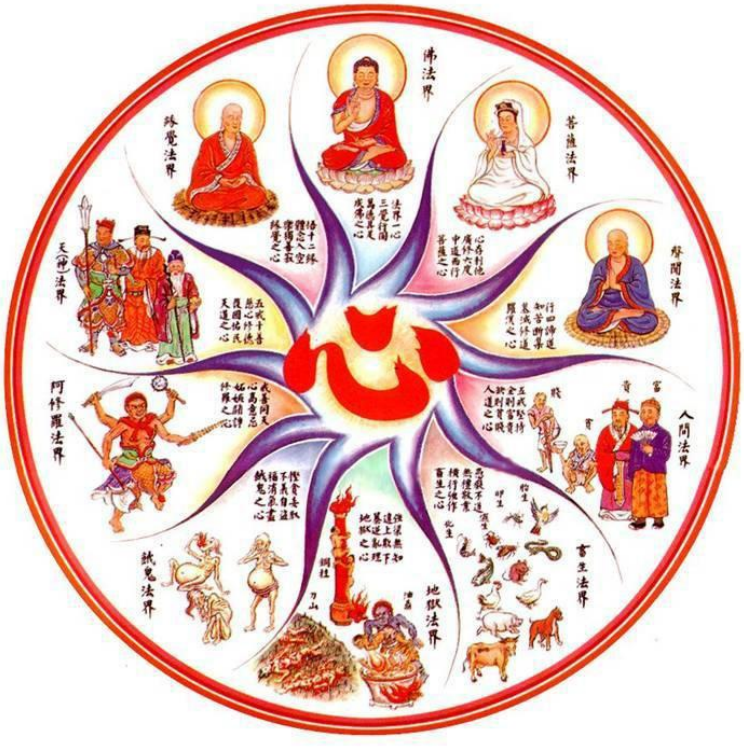
PAN LIN

潘麟 著

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

附圖一：鳩摩羅什

附圖二：昭明書院



附圖三：十法界示意圖

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（加蓋章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

目錄

前言 論佛教、佛法與佛學之區別/1
著名佛經翻譯家：鳩摩羅什/11
開經偈/19
金剛與般若/33
到彼岸與何謂經典/53
《金剛經》的個性 59
分品原由/63
第一品　法會因由分/69
第二品　善現啟請分/87
第三品　大乘正宗分/153
第四品　妙行無住分/167
第五品　如理實見分/175
第六品　正信希有分/183
第七品　無得無說分/201
第八品　依法出生分/217
第九品　一相無相分/227
第十品　莊嚴淨土分/255
第十一品　無為福勝分/285
第十二品　尊重正教分/309

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十三品　如法受持分/315
第十四品　離相寂滅分/335
第十五品　持經功德分/357
第十六品　能淨業障分/365
第十七品　究竟無我分/371
第十八品　一體同觀分/385
第十九品　法界通化分/417
第二十品　離色離相分/427
第二十一品　非說所說分/435
第二十二品　無法可得分/439
第二十三品　淨心行善分/441
第二十四品　福智無比分/443
第二十五品　化無所化分/445
第二十六品　法身非相分/451
第二十七品　無斷無滅分/461
第二十八品　不受不貪分/471
第二十九品　威儀寂靜分/475
第三十品　一合理相分/479
第三十一品　知見不生分 487
第三十二品　應化非真分/491

附錄/499
《金剛經》的流傳及文本/501
金剛般若波羅密經/523

前言

論佛教、佛法與佛學之區別

佛家可分為三個組成部分：佛教、佛法、佛學。佛教是一個信仰體系；佛法是通過系列的身心修行而達到開顯本有智慧以實現生命之究竟覺醒與人生之終極關懷的生命科學（生命科學由生命哲學與生命實踐學組成。佛法既含有高深的生命哲學，也擁有豐富的生命實踐體系）；佛學是關於佛教和佛法的學術性研究。此三者，在性質上存在著根本差異：

一、「佛教」是一個宗教信仰體系

任何一個宗教，皆由教主、教民、教義和教團這四個基本要素構成。佛教作為一個宗教，同樣也是如此。

教主：在佛教中最大的教主，當然是佛教創立人釋迦牟尼，其次是菩薩，再其次則是歷代佛教各教派中的高僧們。在教民心目中，這些教主們最大的特色就是他們無一例外地擁有著超自然的神力。教民們志不在理解佛陀及歷代高僧們的教導之真義，只是一味地把佛菩薩們無限地神化，將佛菩薩視作無所不

能的神靈、無所不能的救世主，看成一種至高無上的超自然力量（The power of super nature）而加以信仰和膜拜，以期達到禳災、延壽、祛病、增福等目的。

教民：教民作為某一宗教的信仰主體，是任何一個宗教得以存在與延續的基礎。教民之所以是教民，其最大的特色就是堅定地信仰教主與神靈所擁有的超自然力量，從而將教主與神靈們視為救世主，給予信仰和膜拜。同時也將這種超自然的力量與自己的禳災、延壽、祛病、增福等緊密地聯繫起來。包括佛教徒在內的任何宗教信徒，都具有兩個主要特色：

其一是甘當神奴。教民們匍匐在教主和神靈的腳下，不敢心生「僭越」之想。其中最不敢想像的，就是與崇拜對象並肩而坐。故而，在幾乎所有的信眾那裡，你說讓他成佛會嚇破他的膽子。釋迦牟尼是佛——假若我成佛了，不就和釋迦牟尼並肩而坐了？那是萬萬不可以的！於是便永遠地把自己匍匐在崇拜對象的腳下，永遠不敢生起齊肩之念。

不只是佛教徒如此，天主教徒等其他教徒也是如此。你說讓我和上帝齊肩而坐，對很多基督教徒而言，是不敢想像的。怎麼敢和上帝稱兄道弟呢？那是萬萬不可以的。永遠匍匐在上帝的腳下，當上帝或其他神靈的一個順民，當上帝或其他神靈的一只羔羊，這是所有宗教的一個共性。不敢與崇拜對象齊肩而坐，只願意（不管這個願意，是主動願意還是被動願意）匍匐在被崇拜對象的腳下，甘當神奴。這是作為一名教徒的基本

特徵。

其次是非理性傾向。由於教徒接受了大量的神話、傳說，正常的理性認知就會被非理性思維所取代，被強烈的信仰式情感所取代。如此久之，則出現教徒所獨有的特徵：越來越非理性化和情緒化，越來越非邏輯化和神秘化，也越來越脫離正常的生活與人生之真實體驗，而形成一個獨有的群體——教徒團體。

教義：任何一個宗教教義都是圍繞著神靈構建起來的一個越來越複雜的信仰體系，佛教作為一個信仰體系亦復如是。佛教在創立之初，就向它之前的印度各宗教（如婆羅門教）繼承了很多神靈（如大梵天神、天龍八部、羅剎女、大力鬼、山神、風神、火神等等），供佛教徒們信仰和膜拜，還有一些神靈（如四大天王、各大小魔王、各類空行母、各類護法神、各類佛菩薩之化身如二十一度母等等）是佛教自己獨立創造出來的。圍繞著這些鬼神，佛教中存在著難以盡數的神話、傳說、故事、詩歌等，構成了豐富博大的佛教教義。

佛教教義經過數千年的發展，形成了一個非常完整的信仰理論體系，其鬼神譜系包含有高級神（如恒河沙數之佛——釋迦牟尼佛、阿彌陀佛等）、中級神（菩薩、羅漢及其種種之化身）、低級神（天龍八部、山嶽神、土地神等等）及業力論、因果論、護佑論等相關的教義與學說，構成了一個迄今為止可能是世界上最為錯綜複雜的宗教信仰體系，最為錯綜複雜的神

靈譜系。

教團：宗教的另一個主體，即教團組織。教團組織由宗教教職制度與宗教活動場所（如基督教的牧師與教堂，佛教的僧伽與寺廟等）構成，它代表著宗教信仰體系的機構化、社會化和實體化。教團一方面為宗教儀式和宗教信仰提供了實現空間；另一方面對其教義的生存與延續，提供了有力的保障。

從構成一個宗教必須具備的四個基本要素來看，佛教無疑是一個真正的宗教流派，而且還是一個高度成熟化、高度系統化的宗教教派。而宗教的制度化，被認為與政治獨裁化、經濟壟斷化、藝術功利化一起，構成了人類各種罪惡與腐敗最主要、最持久的源泉與溫床。

二、「佛法」是一個追求生命圓滿覺醒的修證體系

什麼是「佛法」？佛法就是通過修行達到成佛之目的的方法與途徑。佛法傳自於誰？傳自於佛和菩薩。佛菩薩把自己的證悟過程公佈出來，讓我們也通過他們已經成功了的道路獲得成功，即經過切實的身心修證而達到佛菩薩所特有的境界與覺醒。這個時候我們和佛的視角是平視關係，不是仰視關係。這

與信徒與教主之間的關係，存在著本質上的差異。

在佛法中，眾生與佛陀是什麼關係呢？是平視關係，是迷與覺的關係。佛陀無非是比我們生命覺醒得早一點，我們比佛陀的生命覺醒晚了幾天，僅此而已。除去時間上的前後因素，我們與佛陀沒有本質差別。我們不比佛陀少一點，佛陀也不比我們多一點，這就是《心經》裡講的「不增不減」——在聖不增，在凡不減。佛陀與生俱來的般若智慧與我們的般若智慧是一樣的，是無二無別的。佛陀有一個實相般若，我們也有一個實相般若，佛陀只不過是早幾天把他的實相般若，通過身心的實修實證澈底地彰顯了出來，我們只不過是遲上幾天而已。因此我們沒有必要成為佛陀的「神奴」或「佛奴」，沒有必要對佛陀進行萬般膜拜，過分仰視，搖尾乞憐，大家誰都不能拯救誰——都是自己拯救自己。如果沒有開顯般若智慧，釋迦牟尼比我們更像一個凡夫。釋迦牟尼之所以是釋迦牟尼，無非就是因為他的般若智慧彰顯後拯救了他，讓他到達了解脫和圓滿的彼岸。我們經過切實的修行，同樣也可以通過彰顯我們與生俱來的般若智慧，來拯救我們自己，把我們自己拯救到彼岸，僅此而已。「佛陀」在梵語中的意思就是「覺悟或覺醒了的人」，引申之意為「實現了人生終極關懷，達到生命圓滿的人」。總之，佛陀是人，他是由一個極普通的人經過努力成長，圓滿實現人生的聖人。既然他通過努力能實現，我們也是人，我們通過努力當然也能實現和達成。——佛陀在世時用了四十九年不

厭其煩地告訴我們：「你們不要自暴自棄，你們只要通過正確的努力和修行，必定成佛——成為和我一樣的佛，請不要懷疑！你們是待覺悟者，而我只是已覺悟者。僅此而已！」這相當於一個是已經大學畢業的人，一個是很快要上大學的人，或正在上大學的人。

在佛法的精神中，非常強調自度自救，即使對釋迦牟尼進行禮拜、磕頭，也僅僅是為了表達某種尊重和敬意而已；而在佛教徒那裡，禮佛、拜佛是為了獲得佛陀超自然之神力的救贖。從外相上看，同樣是對佛陀的禮拜、磕頭，但其動機與性質則存在著巨大的差別。好比我們給父母磕頭一樣，不是為了得到父母的救贖，而是為了表達對生身父母的感恩與尊敬。在佛法的精神中，對佛菩薩磕頭禮拜，其動機亦復如是，僅僅是表達我們的一個敬意，不是希望從佛菩薩那裡獲得多麼大的救贖。因為佛法教導我們，沒有誰可以拯救誰，所有的拯救都是般若的拯救，連佛自己都是般若拯救的，他又有何能來拯救我們？《心經》裡明確地說，般若是三世一切佛之母，一切佛都是從般若這個母親中生出來的。在過去，般若生下了釋迦牟尼；在當代，般若同樣可以讓我們再生。般若是一切佛陀之父母，這就是佛法。佛法是用來證悟的，是用來修行的，這裡面沒有迷信——盲目的、非理性的信仰，只有在理性和知性所護衛下的生命覺醒，只有身心切實修證下的生命覺醒。

佛法的精神是非常科學的精神，不容許有迷信，每一步都

要親證。就像現在的科學家一樣，提出一個假設或學說，馬上就要到實驗室裡去驗證其真假，經過一番驗證後，發現錯了就改正，正確就肯定下來。但不管是正確還是錯誤，都是在實驗室裡通過某種方式檢驗它，而不是盲目地迷信它，這就是所謂的「科學精神」。

佛法是最具科學精神的，因為佛法不准許信仰，信仰阻礙佛法的成長，就像信仰阻礙科學驗證一樣。試問科學家在從事科學活動時，怎麼能有信仰呢？科學家只准許提出科學假設，然後通過相應的實驗方式，來驗證這個假設是否成立。故而修佛法的人，都是生命科學家，都必須具備一切科學門類所共通之精神——求證精神。故佛法提倡「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」。一定要有所質疑，有疑才能有悟。釋迦牟尼佛本人就是在大疑的基礎上，才最終獲得大徹大悟的。沒有大疑就不會有大悟。質疑精神，求證精神，才是佛法修行（或者叫生命實踐）的真精神。

三、「佛學」是關於佛教或佛法的學術性研究

什麼是「佛學」呢？它是關於佛教或佛法的學術性研究。將佛教或佛法與哲學相結合，就叫「佛教哲學」；將佛教或佛法與歷史學相結合，就叫「佛教歷史學」。幾乎可以將佛教或佛法與當代所有的自然科學與社會科學各學科進行交叉研究，

而形成一門全新的「佛教 XX 學」，如佛教倫理學、佛教美學、佛教文學、佛教心理學和佛教生理學等。

比如說，我在印度德里大學做訪問學者時，曾作過一個研究：「中國唐朝寺廟經濟之研究」。這個課題是專門研究唐朝寺廟經濟來源的。經研究我才發現，唐朝的寺廟差不多全是地主，這些寺廟的經濟實力相當雄厚。以長安著名寺廟大興善寺為例——當時的大興善寺規模非常大，西到現在西安市友誼西路的最末端，東到友誼東路的最末端，南到小寨，超出現存大興善寺的規模數十倍，就像一座小型城市一般。

如此龐大的寺廟，常住數千名僧人的經濟來源如何？經過研究得出結論：一是來自於皇家、皇族和達官顯貴的佈施；二是來自信眾的豐厚供養；三是來自出租田地給佃戶（當時大興善寺麾下有良田千頃。「關中熟則天下足」——關中的小麥一旦熟了，天下的糧倉就足了，可見關中是如何的富庶。這麼多的良田怎麼辦？大興善寺就將田地租賃給佃戶耕種，這是大興善寺一個重要的經濟收入管道）；四是開茶館、旅舍和飯店；五是開榨油坊等等。最後得出結論：一個大興善寺一年的收入，頂得上一個大省或小國一年的總收入。唐代安史之亂時，國家沒錢打仗，都需要到大興善寺及其他佛寺去借錢來打仗。像這樣的學術研究，就屬於典型的佛學研究。

另外，據《太平廣記》卷 101「延州婦人」條目記載：「昔，延州有婦人，白晳，頗有姿貌，年可二十四五，孤行城市，

年少之子，悉與之遊，狎昵薦枕，一無所卻。數年而歿，州人莫不悲惜，共醵喪具，為之葬焉。以其無家，瘞於道左。〔唐〕大曆中（西元 776～779 年），忽有胡僧自西域來，見墓，遂趺坐，具禮焚香，圍繞讚歎數日。人見，謂之曰：此一淫縱女子，人盡夫也。以其無屬，故瘞於此，和尚何敬耶？僧曰：『非檀越（即施主）所知，斯乃大聖，慈悲喜舍，世俗之欲，無不徇焉。此即鎖骨菩薩，順緣已盡。』聖者雲耳不信，即啟以驗之。眾人即開墓，視遍身之骨，鉤結皆如鎖狀，果如僧言。州人異之，為設大齋，起塔焉。」

可以看出，《太平廣記》中描述的這位延州婦人，並非一般的妓女，而是一位大菩薩，她為了普度眾生，不惜忍辱負重滿足眾人私欲，死後又遭世人鄙視，後被胡僧說破，即啟發民眾「知恥」而覺悟，並為其設大齋，建寶塔，以求達到教化和啟迪後世之功。

「鎖骨菩薩」是何人也？幾乎無人知曉。但說起另一個菩薩之名，在中國無人不知，她就是觀音菩薩。這個所謂的「鎖骨菩薩」就是大名鼎鼎的觀音菩薩，這是觀音大士化身為妓女來普度眾生的一種方式。為鎖骨菩薩遺骨所建之塔，就是現今延安市延河邊上那座著名的「延安寶塔」。關於延安寶塔的來源之研究，可名之曰《論延安寶塔之起源》，也可作為「觀音信仰演變史之研究」的一個組成部分。諸如此類之學術研究，即名「佛學」。

不僅可以將佛家分為三大組成部分——佛教、佛法與佛學，道家同樣可以區分為道教、道法和道學，儒家亦復如是。面對佛家所構成之三大支系，我們的態度是非常明確的：深入研究佛學，切實修證佛法，堅持不信佛教。故我在很多場合一再申明：我僅僅是一位佛學研究者，僅僅是一位佛法的精勤修證者。在人格和人權上，我們尊重任何一位佛教或其他宗教的信徒，但我本人不信仰佛教，不是一個佛教徒，也不是任何一個宗教的信徒——過去不是，現在不是，將來也一定不會是。

但佛教、佛法與佛學（道家與儒家等亦復如是）之間，在漫長的歷史發展中，從源而來即已彼此混同，水乳交融，你中有我，我中有你。將此三者判別開來，實屬不易，可能需要窮盡畢生之力或數代之功，難以一蹴而就。但其判別開來的意義與價值之重大和深遠，必將功超日月，無以稱量。這需要整個學術界、思想界、修行界以及各界人士的共同努力。

著名佛經翻譯家：鳩摩羅什

《金剛經》在中國歷史上有很多翻譯版本，此次講授的《金剛經》版本，選自著名譯經家鳩摩羅什所譯。讓我們先對此經的翻譯者有一些初步的瞭解：

鳩摩羅什（西元 344～413 年），梵語是 Kumarajiva，又譯為鳩摩羅什婆、鳩摩羅耆婆，省稱羅什，意為童壽，意思是他明明是一個兒童，但他的智慧卻像一個老人。羅什出生於古代西域的龜茲國（今新疆庫車地區），是東晉時後秦的一位高僧、譯經家。（鳩摩羅什畫像見附圖一）

其父鳩摩炎，出身天竺望族，家世顯赫，世代為相。鳩摩炎倜儻不群，天賦異稟且有節度，馳名遐邇，本應嗣繼相位，然而他不但推辭不就，反而毅然出家，開始了修行生涯，成為一個游方僧人。他翻越了喜馬拉雅山，到達龜茲國——一個信奉佛法的小國家。龜茲國國王聽說來了一位印度高僧，非常敬慕他，便親自到郊外迎接，並請為國師。

鳩摩羅什的母親耆婆公主，是龜茲國王的妹妹，年方二十，才悟明敏，過目必解，一聞則成誦，是位才女，其身體有紅痣，依命相之法來說，正是必生貴子的特徵。當時雖有諸國爭聘，

她都不應，可是一見到相貌偉岸的鳩摩炎時，十分傾心，決意嫁他。國王便勸鳩摩炎還俗，無奈鳩摩炎怎麼都不答應。為此，國王將其軟禁，頒佈聖旨：鳩摩炎必須還俗，娶他的妹妹耆婆為妻。就這樣，鳩摩炎被迫與耆婆公主結婚了。結婚不久，耆婆就懷上了鳩摩羅什。懷孕期間她常去城北省梨大寺聽法，並於突然之間，不論記憶或理解，都倍增於從前，甚至能無師自通天竺語，眾人都感到非常地訝異。等到鳩摩羅什出生時，耆婆便頓時忘卻天竺語。當時有位阿羅漢達摩瞿沙說：「這種現象，必定是懷有智慧的孩子。舍利弗在母胎時，其母智慧倍常，正是前例。」

西元 344 年，即東晉建元二年，鳩摩羅什在龜茲出生了。母親是王妹，父親是國師，這是龜茲王國中最為顯貴的家庭。然而這個家庭深深信仰著佛教，一家人似乎並不迷戀世俗的榮華富貴，父親鳩摩炎剛剛被逼迫返俗從政，在城北省梨大寺聽法著了迷的母親耆婆，又撇下她曾鍾情的丈夫，帶著鳩摩羅什出家為尼了。

七歲時，鳩摩羅什隨信佛的母親生活於寺廟之中，每天和母親一起學經、讀經。他天資極高，每天能背誦三萬二千字經文，號稱「日誦千偈」。為了修行的需要，母親在鳩摩羅什九歲時，又帶著他渡辛頭河至罽賓（今喀什米爾地區）學習深造，師從遇名德法師槃頭達多，學習小乘佛經《中阿含經》《長阿含經》等。沒幾年，鳩摩羅什就把小乘佛法的經、律、論全部

通達。

十二歲時與母親自印度返回龜茲國途中，在今新疆疏勒地區駐留一年余，修習《阿毗曇》及《六足論》，從大乘僧人、莎車國（位於今新疆於闐之西、疏勒東南）王子須利耶蘇摩誦讀《中論》《百論》和《十二門論》等，一學習即通達。復從佛陀耶舍授讀《十誦律》等。這段時間他學習的《中論》《百論》和《放光般若經》，都是大乘重要的經典，鳩摩羅什曾歎道：「我過去學小乘，好比是蠢人不識金子，錯將黃銅當成寶貝。」在辭別他的大乘師父們後，他回到了龜茲國。

龜茲國國王出城門迎請他為龜茲國國師，並皈依鳩摩羅什。西元 363 年，鳩摩羅什二十歲時，在王宮受具足戒，標誌他取得了正式僧人的資格。此後龜茲王給鳩摩羅什更尊貴的禮遇：為他造金獅子座（獅子是文殊菩薩的坐騎），鋪上大秦（即羅馬帝國）產的錦褥，請羅什升座說法。羅什說法時，西域各國的國王跪在座邊，俯伏在地，讓羅什踏在他們的背上，一步步登上法座。世俗的國王屈尊伺侯，表示對名僧極崇的尊禮。他留住龜茲二十多年，廣傳大乘經論。

虔誠向佛的母親，十年來辛苦地領著青少年時代的鳩摩羅什在國內外拜師遊學，現在終於看到自己的兒子學業有成，自己可以放心地離開了。她在再次前往天竺時諄諄囑咐兒子，勉勵他到中國內地弘傳大乘佛教。他毅然應允，表示願到中國內地傳教，縱使千辛萬苦，也要實現母親此願。

鳩摩羅什為人神情開朗，秉性坦率，平時虛己善誘，專以大乘教人，而善於辨析義理，應機領會，獨具神解，成為中觀大師，名聲大震西域，傳揚四方。

苻秦（史學家又稱之為前秦）建元十五年，中土僧人悅純、曇充等遊學龜茲歸來，向前秦國君苻堅稱述龜茲佛教盛況，特別推崇法師鳩摩羅什才智過人，精通大乘佛法。前秦建元二十年（西元 382 年），苻堅在高僧釋道安的一再勸說之下，遣平西將軍呂光（西元 337～399 年）帶領十萬精兵進軍西域，「降服焉耆，攻破龜茲，歸服者三十餘國」，他囑呂光在攻下龜茲後，從速送鳩摩羅什入關。呂光不負使命，用了兩年左右時間先後攻陷了焉耆、龜茲等西域三十餘國，虜獲了羅什。但因呂光將軍原不奉佛，莫測羅什智量，又見他未達高年，故生輕慢之心，恒以常人待之，並強迫他和龜茲王女結了婚，還時常讓他乘牛和劣馬來戲弄他。

西元 383 年，偏安江左的東晉王朝，同北方氐族貴族建立的前秦政權之間進行了一次戰略性大決戰。苻堅親率步兵六十萬、騎兵二十七萬、羽林郎（禁衛軍）三萬，共九十萬大軍從長安南下。同時，苻堅又命梓潼太守裴元略率水師七萬從巴蜀順長江東下，向建康進軍。近百萬行軍隊伍「前後千里，旗鼓相望。東西萬裡，水陸齊進」。苻堅驕狂地宣稱：「以我百萬大軍，即使將馬鞭扔到長江中，也足以讓長江斷流。」

東晉孝武帝雖然昏庸，但其宰相謝安是很有才望的政治

家。在前秦大軍壓境的情況下，東晉內部矛盾得到緩和，出現了上下齊心、同仇敵愾的局面。他們趁前秦大軍尚未完成集結之際，主動在淝水決戰。交戰前，苻堅急於求勝，在未經核實敵情、不明東晉意圖的情況下，不聽部將的勸阻，盲目同意退軍決戰。結果中了東晉的圈套，一退而不可收拾，導致淝水慘敗。不僅前鋒統帥苻融被殺，苻堅自己也被流矢射中，落荒而逃。這就是歷史上著名的「淝水之戰」。

淝水之戰後，前秦大傷元氣。先前被征服的各部族酋豪，紛紛背叛苻堅，建立割據政權。其中前燕宗室慕容垂在西元 384 年稱帝，建立後燕。羌帥貴族姚萇也於西元 385 年縊殺苻堅稱帝，史稱「後秦」。前秦遂告瓦解，北方又重新陷入分裂與戰亂中。

西元 385 年 3 月，呂光用兩萬匹駱駝馱著一千多種珍奇的西域貨物，帶著一萬多匹西域駿馬撤離西域，班師回朝。但在回師的途中聽說故國易主，無奈佔據姑臧（今甘肅武威）一帶以自守，並隨後於西元 386 年建立政權，號「大涼國」（西元 386～403 年，史稱「後涼」），都於姑臧，統治範圍包括今日甘肅的西部和寧夏、青海、新疆部分地區。因此，鳩摩羅什便隨呂光滯留於涼州（大涼國）達十八年之久。在這十八年裡，鳩摩羅什完成了一件十分重要的事情——精通了漢語，對中國文化有了深入的瞭解。並且時常於大涼國中講經說法，度化眾生，使大涼國的文教禮俗大為改善，因而受到呂光及其皇位繼

任者的重視。羅什於大涼國中其身分幾乎等同於國師。

姚萇縊殺苻堅後稱帝於長安，與其舊主苻堅一樣，也非常仰慕羅什之高名，曾多次遣使去大涼國邀請，但呂光父子忌他智計多能，不放他東行。

到了姚萇之子姚興嗣位，於弘始三年（西元 401 年）決定出兵西攻大涼，大涼國主呂隆（呂光弟呂寶之子）因宮室內亂等原因無力抵抗，無奈歸降後秦，大涼國亡。如此羅什終於被迎請入關，時年五十八歲。以迎請鳩摩羅什為契機，先後有三十幾個大小國家因此而滅亡，其代價不可謂不大，也因此見出佛法東流過程中，經歷了無以計數的曲折與傳奇。

姚興親自迎請鳩摩羅什入駐長安逍遙園西明閣，以國師禮待，並在長安組織了規模宏大的譯場，請羅什主持譯經事業，譯場的一切用度皆由國庫供給。就這樣，鳩摩羅什前後持續翻譯佛經達十二年之久。

後秦弘始十五年（西元 413 年）四月十三日，鳩摩羅什在長安圓寂，享年七十歲。圓寂前告眾弟子曰：「我們因佛法相逢，然而我尚未盡到此心，卻要離去，悲傷豈可言喻！我自認為愚昧，忝為佛經傳譯，共譯出經典三百餘卷。我希望所有翻譯的經典，能夠流傳於後世，且發揚光大。如今我在大眾面前，發誠實誓願：如果我所傳譯的經典沒有錯誤，願我的身體火化之後，舌頭不會焦爛。」法體火化後，百骨成灰，其舌果然不壞，而成「舌舍利」。以此驗證佛法不虛，以此驗證其所譯經

典無誤。故我們今天學習羅什所譯之《金剛經》，大家盡可放心地去信受奉行，不必生疑。因為法師的舌舍利為我們證實了：其翻譯之經文語句與佛陀當年親口所宣者，毫無差別。

鳩摩羅什及其眾弟子辛苦譯經十二載，翻譯總數依《出三藏記集》卷二載，共有三十五部，二九七卷；據《開元錄》卷四載，共有七十四部，三八四卷。這些經卷對中國和世界佛教都產生過巨大而深遠的影響。其中就包括《金剛經》《圓覺經》《妙法蓮華經》《阿彌陀經》《維摩詰經》等。除了在譯經事業上鳩摩羅什取得了後人難以超越的偉大成就，同時，鳩摩羅什在譯經之餘，廣開普度之門，培養出了數千名傑出弟子，其最著名者有道生、僧肇、道融、僧叡，時稱「什門四聖」。

佛教雖說在兩漢之交時就已傳入中國，但真正開始翻譯佛經卻是在漢末。早期翻譯的佛經不僅詞語不規範，很難看懂，而且還有許多重要的佛經沒有翻譯出來。與前人相比，鳩摩羅什主持翻譯佛經的優勢十分明顯：一來他少年遊學印度，梵文水準極高；二來他來自龜茲，懂西域其他小國的一些語言；三來他在涼州生活了十八年，對於中土人文風情非常熟悉，在漢語語言文字上能運用自如，又加上他原本博學多聞，兼具文學素養。因此，在翻譯經典上，自然生動而契合妙義，在佛經東傳的里程上，鳩摩羅什締造了一個空前的盛況。

鳩摩羅什與真諦、玄奘、義淨被尊稱為中國歷史上四大佛經翻譯家。鳩摩羅什的翻譯事業，當時堪稱獨步空前。他不僅

第一次有系統地翻譯和介紹了大乘空宗的理論，而且在翻譯文體上也一變過去樸拙的古風，創造出一種具有外來語和華語調和之美的新文體。他主持翻譯的經論，特別為中國佛教徒所樂誦，而且對於後來的中國文學發展史產生了重要影響。

開經偈

無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇；
我今見聞得受持，願解如來真實義。

偈是佛經特有的一種文學體裁。偈在梵文中就是詩頌，那為什麼翻譯成中文後，不再稱為詩，而稱為偈了呢？是因為這些梵文詩頌在翻譯成漢文後，只保留了它們的哲理含義，而丟失了原梵文的詩韻。這些偈子在梵文中，朗讀起來非常押韻，但中文的發音與梵文差異甚大，這就給佛經翻譯家們提出了一個很大的難題：是要這些梵文詩頌的含義，還是保留它們的發聲韻律？我們的佛經翻譯家們給出了回答：留義不留韻。由此，出現了佛經的一種特殊文學體裁——詩偈體。說它們像詩，可它們沒有漢文詩中特有的押韻；說它們不像詩，可它們在每句的字數上是相同的。也即是說，它們是以詩的形式出現的。在佛教中，我們把這種似詩非詩的文學樣式，名之為「偈」。

《開經偈》是放於經典正文前面的詩偈。這個偈子是用來稱頌佛陀與佛經的。《開經偈》據傳是唐武則天的手筆。在此之前，經典之前是沒有《開經偈》的，大家想讀經的話，打開經典，直接閱讀經文即可。自武則天寫下《開經偈》後，所有

的佛經在經典之前都會放上此偈，大家先閱讀開經偈後，再進入經典正文。現在我們來解釋一下這個《開經偈》：

「無上甚深微妙法」的「無上」，簡單地講，就是不知道有多高，高不見頂。據佛經記載，佛陀有三十二大丈夫相，即佛陀有三十二個與眾不同的體貌特徵。其中一個獨有的特徵就是「無頂相」。所謂「無頂相」，就是無法看到佛陀的頭頂到底有多高。

經典上說，有一次，佛陀的十大弟子中「神通第一」的目犍連尊者很好奇，想看看佛陀是不是真的「無頂相」，於是施展神通，一直向上看去，但無論他上升到何處，依然看不到佛陀的頭頂最高之處。直至目犍連尊者穿越了「無量億佛國」，還是沒有發現佛陀的頭頂最高之處。這下尊者澈底信服了，佛陀的確有一與眾不同之相——無頂相。

不僅佛陀是無頂相，實則一切聖賢皆有無頂相。《論語·子張》對聖人孔子有這樣的記載：「叔孫武叔毀孔子，子貢曰：『無以為也，仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可逾也；仲尼，日月也，無得而逾焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎！多見其不自量也！』」（子貢聽見大夫叔孫武叔譭謗自己的尊師孔子，心裡很是不平，對叔孫武叔說：「您不要這樣做！夫子是譭謗不了的。別人的賢能好比小山丘，還可以超過；夫子卻好比太陽和月亮一樣，是沒辦法超過的。有人縱然想自絕於太陽、月亮，可那對於太陽、月亮又有什麼損害呢？只是看出他

太不自量罷了！」）

在《論語·子張》中，陳子禽謂子貢曰：「子為恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「……夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」（陳子禽對孔子的學生子貢說：「您對仲尼那麼恭敬，難道他真比您強嗎？」子貢說：「……我的老師是難以企及的，如同上天不能用梯子一級一級地爬上去一樣。」）

顏回對孔子也非常崇敬，孔子在他心目中的地位也是至高無上的。《論語·子罕》篇中記載，「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已』」。（顏淵深有感觸地讚歎老師的道學與德行曰：越仰頭觀看就越顯得高不可攀，越深入鑽研就越覺得深刻厚重。並用忽前、忽後來形容孔子之智慧神妙莫測。雖然夫子境界之高，令人感到不可企及，但因為其「循循然善誘人」，使得學生又感到夫子之道並非是無法學習的，因為老師善教，故弟子們在學習過程中越學越想學，「欲罷不能」。）

無論是顏回贊孔子的「仰之彌高」，還是子貢贊孔子的「日月也，無得而逾焉」，與佛陀的「無頂相」皆有異曲同工之妙。「無上甚深微妙法」的「無上」喻佛陀、孔子等聖者之智慧、境界、品格和證量等，高不見頂，無以稱喻。

「甚深」與「無上」相對而言。高說完了，再說佛陀大智之深。佛陀的智慧有多深呢？是「甚深」。甚深是多深呢？就

是不知道有多深的深。「甚」是非常、極其、無以稱量之義。甚深就是非常非常之深，極其極其之深，或無以稱量之深。佛陀之智不僅高不見頂，同樣也深不見底。像個無底洞，不知道有多深，深不可測之深。大海之深，尚可稱量；佛智之深，不可稱量。

佛智佛境的高和深都說完了，接著是說佛智佛境的另一個特色，是「微妙」。微者，精深、玄奧、細小之義；妙者，唯悟可知、難以言傳之義。佛者，覺也。佛智佛境，唯覺可入。一個修行者，一定要有很好的覺知力，對自己的每一個起心動念，對自己身口意的每一個微小的行為，都要有充分的覺知。一言以蔽之，就是身心內外一切活動，無論其是多麼地輕微，都要對它們始終保持著充足的覺知。如此，很快我們就會發現以前難以發現的事物——更多的真相和更深的內涵。

我們從小就無數次地看過太陽，可是我們很可能長這麼大，從來就沒有真正意義上地用心看過一次太陽。就像一個死刑犯在臨行刑前，突然失聲痛哭著說：「以前我無數次地看過太陽，但直至今天，我才第一次用心去看它，沒想到它是這樣地美，美到無以言喻。」

人生中有著太多的事物都如太陽那樣，我們從來都沒有真正意義上地用心去留意過它們，去感受過它們，去體會過它們，去關懷過它們，甚至包括我們的身體和心靈。我們無疑有一個身體，無疑有一個心靈，但很可能長這麼大，從來沒有真正地

關注過我們的身體和心靈，我們從來就沒有很好地和它們待在一起，哪怕一分鐘。不知道每天我們都在忙碌些什麼，但時光如箭，一晃幾十年過去了，某一天才突然發現，我們從來就沒有關注過自己的身心，從來就沒有覺知到我們生活和人生中的諸多細節。像夢遊一樣，我們錯過生活和人生很多年了。對於絕大多數人來說，我們可能從來就沒有真正地進入過生活和人生，可能從來就沒有真正地進入過這個世界，而我們的生活、我們的人生、我們的世界已經無情地逝去了。

人們多數時候是安處於夢幻中，而不是覺知中。當一個人開始生活於覺知裡時，他的生活和世界立即就會變得生動起來，立即就會變得妙趣無窮。這是一定的，不可能例外。覺知是一切生活的基礎，是一切思維的基礎，是一切快樂和陽光的生活的基礎。一個沒有帶著覺知的人，他的生活還沒有開始——無論他現在有多麼老了，依然可以說他的生活尚未開始。這個世上有太多的人，一生都遊走在他的生活和人生之外，從來沒有正式開始他的生活和人生。想一想，多麼可悲，看似過了一生，實質上竟然從未開始他的人生！對於這樣的人，怎麼辦呢？只好輪回去吧，一生又一生地輪回。佛陀說，輪回是不存在的；但對你而言，輪回是這個世界上所可能存在的最為「真實」的事物了，因為你在夢中，是你的夢創造了那個輪回。

怎麼辦？佛陀教導我們說，事情很簡單，沒有你們想像地那麼困難。只需要學會保持覺知——對每一件事，對每一個起

心動念，都要盡可能地保持著高度的覺知。很快，你就能從這個輪回長夢中醒來。這就是「微」：精神中每一個不易覺察的念頭，生活中每一個微小細節。從微小中，從細節中入手，帶著覺知生活，帶著覺知學習和工作，很快，我們就會有越來越多的驚喜發現：太陽怎麼這麼美，小鳥的鳴叫怎麼這麼動聽，路邊的那棵小草怎麼這麼可愛，一切的一切，怎麼如此地美妙和神奇！而所有這一切，以前為什麼就沒有發現呢？

這就是世界的微妙——由微見妙。同樣的道理，當我們帶著充分的覺知走進佛法裡去時，我們會有同樣的發現：佛法是如此地美妙和神奇。但要想真切地體會到佛法的美妙，前提必須是帶著高度的覺知，從一切細節和微小處入手，如此才能很快地發現佛法的無比美妙之處。研讀佛經，不可粗枝大葉地學習，不可一目十行地學習，一定要把心停下來。一個沒有學會將心停下來的人，是沒法學習和思維的。善學習者，在進入佛經之前、之中和之後的整個過程中，時刻保持著高度的覺知，不放過每一個字。調動自己的全部理解力、感受力和整個身心投入每一個字、每一句經文中，去感受它們，理解它們，融入它們和成為它們。

只有向佛經付出了我們的全部，佛經才能向我們敞開它的全部。當我們向佛陀交出了全部，佛陀一定會向我們呈現出他的全部。如此，我們才會發現佛經深處越來越美妙、越來越神奇的奧秘。

《聖經》載，每次基督在講道之前，總愛說「聽呀」「看呀」這些提醒人提高警覺和注意的話。基督的意思是說：你以為你在聽嗎？不是的，你很可能在走神，你很可能處於悶厥狀態。這種狀態佛法裡稱之為「昏沉」或「掉舉」。所以基督每次開始教導人之前，總要提醒一下：「看呀！」「聽呀！」意思是讓我們調動全部的精力去努力理解基督的教導，不放過每一個細節，盡可能深入到這些教導的最微妙之處。

儒家在問學、議論、思維、體道時，非常注重「幾」，認為學問和體道等，如未達幾微處，則不名為學問，則不名為體道。幾者，介於顯隱之間之謂也。如留意到，則為顯；若粗心大意，則為隱。萬物起於隱，發於幾，由微致著，以成天下大勢。故舉凡學問、體道、踐仁，不達幾微之處，難見真相，不得真意。佛陀教法千頭萬緒，浩如煙海，但佛陀時時警告學者不可「入海算沙，了無歸期」。其意思是，這許多教導和經論，不必全部皆學，擇其要者而從之可也，不在記聞多少言辭，哪怕一字一句，真正理解，了然於胸，佛陀之無上妙道，便當下證入。

「法」廣義地說，是指一切聖賢的言語教導及天地萬物一切現象。狹義地說，是指佛陀釋迦牟尼的言行教導。佛陀的教導有什麼特點呢？它們是「無上」的，是「甚深」的，更是「微妙」的。如此從智聖釋迦牟尼佛的般若覺海中，流顯出來的「無上甚深微妙法」，是不是任何時候都可以輕易獲得呢？不是

的！真實的情況是：「百千萬劫難遭遇」。

什麼叫「劫」？很多中國人以為「劫」這個字是佛教的一個專用術語，這是錯誤的。「劫」這個字在印度文化中早就出現了，是伴隨著印度文明同時誕生的。印度自有文明始，就有「劫」這個字了。也就是說，「劫」這個字比佛教誕生早上至少四五千年。「劫」是印度人的一個時間概念，是指很長很長的一個時間段。這個非常長的時間段，起初沒有一個確切的所指，直至佛教誕生後，才給這個「很長很長的時間段」一個相對確定的概念：一個城池內放滿芥子，一百年取走一粒，將城內的芥子全部取完，謂之「一劫」。一個小型城池內的芥子取完，謂之「一小劫」；一個中等城池內的芥子取完，謂之「一中劫」；一個超級大城內的芥子取完，謂之「一大劫」。

那麼我們在一劫這樣長的時間內，可不可以幸遇佛法呢？很難。那多久才有可能幸遇佛法呢？「百千萬劫難遭遇。」我佛有「人身難得，佛法難聞」的教導，「人身難得」的意思是，我們此生有幸成為一個人，那是很難得的事。在六道之中，唯有人道眾生成佛相對容易。因為天道眾生太享福，不願意刻苦修行，故難成佛。地獄、餓鬼和畜生這下三道的眾生，心智不開，陷於無邊苦海，整日被業力所驅不能自己，也沒法成佛。唯有人，苦樂參半，心智已開，修行最易成就，故佛曰：人身難得。

「佛法難聞」的意思是，在佛未出世之前，當然是聽聞不

到佛法了；在佛陀去世之後，也很難聽聞到佛法。就算幸運地聽聞到了佛法，如沒有一位具德且開悟的老師，為我們講授無錯亂的佛法，我們還是難以悟入佛境。正如當今社會上有很多的佛經和關於佛法的各類光碟在流通，但如果沒有一位真正通曉佛法的老師，作為我們的引導師，我們還是不能悟入。時常看到學佛數十年的出家和尚或在家居士，依然不明佛法真意者，不勝枚舉。日日誦經論，句句不離佛，而又生生世世一再當面錯過佛法者，更是大有人在。每每於此，總不免引人長歎：佛法難聞，的確是「百千萬劫難遭遇」!

儘管佛法是「百千萬劫難遭遇」，但我們還是萬分幸運地遇上了佛法。遇上以後怎麼辦呢？「我今見聞得受持」的「我」就是此時此刻的我們，指每一個有幸遇到佛法的人。我從現在開始「見」佛法（即廣閱佛法經論）和「聞」佛法（即廣泛聽受通曉佛法的前輩和大師們開示佛法）。是不是僅僅停留在「見」和「聞」佛法上呢？不是的，佛法不是用來談論的。如果將佛法僅僅停留在空口談論上，那佛法就墮落為紙上談兵了，就墮落為茶餘飯後的談資了。若如是，這將不再是佛法。

真正的佛法不是用來談的，是用來「行」的，即用來實踐的。我們中國人講「實踐」，印度文化和佛法，稱之為「修行」。印度人所謂的修行就是中國人所說的實踐。無論是修行也好，還是實踐也好，都是親身投入地做，而不是談。佛法不是談出來的，而是行出來的，是從人生中活出來的，是從身心中實踐

出來的。

所以要「受持」。受持就是修行的意思，就是實踐的意思，就是通過身心將經文經義實現出來的意思。在英文中，受持就是 Hold 或 Practice。我們不僅要最大限度地閱讀佛教經論，最大限度地聽聞前輩和大善知識的開示，更重要的是，我們還需將閱讀來的佛法和聽聞來的佛法 hold 住。如果 hold 不住佛法，沒能將佛法融化入身心之中，那麼閱讀來和聽聞來的佛法，除了成為我們人生中新的負擔外，將毫無意義。「我今見聞得受持」的重點落在「受持」二字上，即時刻用全部身心 hold 住佛法，不令佛法落空。

不僅佛法不尚空談，強調實踐，東方幾個大的學派——儒家、道家和印度教等，全部是非常注重實踐修行的文化思想體系。東方人重「教」，西方人重「學」。學是可以講的，是可以談論的，因為學是知識系統，是觀念系統。而傳統意義上的「教」（此「教」為教導之「教」，非宗教之「教」）不僅僅是一個知識系統，也不僅僅是一個觀念系統，它是一個生命實踐系統，是一個身心修行系統。「教」講的是證成和證悟，是要將一個普通的凡夫轉迷成悟、轉愚成智的。這是硬功夫，不可以僅停留在口頭上談論的，是必須通過身心實踐來實現、來證成的。故中國和印度所有的學問都是修行的學問，都是生命的學問，都是實踐的智慧學，即都是「受持」的學問，不僅僅是「見聞」的學問。

「願解如來真實義」的「願」字是發願之義。發願就是發誓，「誓願」二字在佛家通常是連用的。在佛家，有「四弘誓願」之說：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」任何一個發心追隨佛陀者，任何一位修菩薩行者，都必須恪守此四大誓願。恪守此四大誓願者，方名佛子，否則不為佛子。「願解如來真實義」就是「法門無量誓願學，佛道無上誓願成」之義。

「解」是解釋、理解、開解之義。開解什麼呢？開解如來的真實義。「如來」有兩義，一為名稱之義，一為哲理之義。將「如來」作名稱來理解，它是佛陀十大名號之一。將「如來」作哲理理解，它是佛性、法身、真理、法界、涅槃、般若等之別名（這些都是佛教中的重要術語，它們之間僅名相不同，實為一義，即存在之本體之義或絕對之主體——「生命」之別名）。

依《佛說十號經》，一切佛都具有十大名號。此十號為：

一、如來：如實而來，無有虛妄，名如來。謂乘如實之道而來，而成正覺之義。

二、應供：應受人天之供養。應供謂萬行圓成，福慧具足，應受天上人間之供養，故號「應供」。

三、正遍知：音譯為「三藐三菩提」，能正確而普遍地了知萬有一切內涵與奧秘。正遍知（亦名「正等覺」），謂具一切智，於一切法無不了知，以此開示一切眾生成無上覺，故號「正等覺」。

四、明行足：即天眼、宿命、漏盡三明，及身口意之行業，悉圓滿具足。

五、善逝：善逝跟「如來」相對，去而不去，不去而去，名為善去（逝）。善逝者，即妙往之義也。謂以無量智慧，能斷諸惑，妙出世間，趣證佛果，故號「善逝」。

六、世間解：如實了知眾生、非眾生兩種世間，對世間出世間因果諸法，無不周遍瞭解。

七、調禦丈夫：佛以種種方便調禦修行者，調伏制禦一切眾生，令離垢染得大涅槃，故號「調禦丈夫」。

八、天人師：佛為眾生眼目，示導眾生何者應做，何者不應做，是善是不善，令彼等解脫煩惱。天人師，謂非獨與四眾（四眾者，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）為師，所有天上人間魔王外道，悉皆歸命，依教奉行，俱作弟子，故號「天人師」。

九、佛：全稱為「佛陀」。佛者，覺也。覺含三義：自覺，覺他，覺行圓滿。

十、世尊：表示具備眾德而為世人所尊重恭敬。世尊，謂以智慧等法破彼貪嗔癡等不善之法，滅生死苦，得無上覺。天人凡聖、世間出世間，鹹皆尊重，故號「世尊」。

「願解如來真實義」的意思是，作為佛陀教法的忠誠實踐者，作為佛陀精神的忠誠追隨者的我們，要發大誓願去如實理解和領受佛陀的教導。佛陀的教導最核心之處就是佛性，也即

涅槃——這是佛教（即佛陀的教導）之最高希求。儘管佛性或涅槃之義，微妙難測，不可思議，但身為佛子，斷不可生艱難想，必須發「佛道無上誓願成」之弘願，亦即是：「願解如來真實義！」

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

金剛與般若

前幾年在印度，我們把有著「經中之王」之稱的《金剛般若波羅密經》由古漢語翻譯成英文和印地語，我是參與者之一。印度有兩種語言是官方語言：英語和印地語（Hindi）。印度的多數報紙都是英語和印地語合在一起——第一版是英語，第二版是印地語。書籍也是這樣，書的上半部分是英語，下半部分是印地語。如果你會英語，你唯讀上半部分；如果你會印地語，你就讀下半部分。

我們當時在翻譯《金剛經》的時候，也是兩種語言合在一本書內，在印度發行。在翻譯《金剛經》「金剛」二字時，在英語裡並沒有「金剛」這個詞，那如何翻譯呢？就譯為 Diamond。Diamond 是鑽石的意思，《鑽石經》即《金剛經》。這種翻譯也非常好，因為在英文中除了鑽石再也找不到另外一個詞更接近於「金剛」的含義了。為什麼經是金剛？因為此經是經中之金剛、經中之經，意思就是它是這個世界上最最堅硬的東西。

金剛是一個傳說，現實中沒有這個東西。金剛是一種比喻、一種假設、一種想像，想像這個世界上有一種比鋼鐵還要

堅硬無數倍的東西，這種東西可以切割摧毀一切，但它自身又不被一切摧毀，這種東西就叫金剛。佛之所以使用金剛為此經命名，就是《金剛經》裡面的智慧就像傳說中的金剛一樣，可以摧毀一切人間的顛倒夢想，摧毀一切無明黑暗，摧毀一切貪嗔癡，但不會被一切所摧毀。貪嗔癡永遠摧毀不了《金剛經》，但《金剛經》可以摧毀一切貪嗔癡，而且這種摧毀是立即的、當下的，因為它如金剛一般，摧金裂石，沒有任何東西可以阻擋此金剛的威力。這就是《金剛經》中的「金剛」二字的含義。

玄奘大師把他所翻譯的《金剛經》取名為《能斷金剛般若波羅密經》。「能斷」二字實為畫蛇添足，因為「金剛」這個詞本身就包含有能斷、能摧毀、能摧破、能斬斷一切貪嗔癡，摧破一切顛倒夢想之義。所以，玄奘大師沒有鳩摩羅什翻譯得那麼精闢，鳩摩羅什就叫《金剛般若波羅密經》，就夠了。玄奘加了「能斷」二字是頭上安頭，這種命名不夠善巧。

金剛是一個比喻，它是「般若」的比喻，在佛經中把般若就比喻為金剛。般若可以摧毀一切貪嗔癡，摧毀一切顛倒夢想，它猶如傳說中的金剛。故，金剛即般若，般若即金剛。

般若是梵語 Prajna 的音譯，意譯為「智慧」。中國古代佛經翻譯家為了不使此特殊的智慧與一般的世俗聰明或腦子靈活等相混淆，一直使用音譯之名，即「般若」。般若這種智慧是一切眾生與生俱來的智慧，不僅人類有這種智慧，任何一個眾生都有這種智慧。這種智慧在聖不增，在凡不減。只有隱顯

之別（在眾生為隱，在佛菩薩為顯），而無增減、大小之差。

因般若智慧與生俱來，故又名先天智、無師智、自然智、根本智、一切種智、道種智、法界體性智、如來智等。

因般若智慧一旦開顯證得，即獲解脫，故又名解脫智、佛智、大覺智、本覺智、聖智、神智等。

因般若智慧能摧毀一切無明、愚癡、輪回、墮落、黑暗和殘缺，故又名金剛智、大光明智、無畏智等。

因般若智慧體性（本有屬性）是無為、無執、無染，故又名無為智、空智、出世間智、無相智等。

東西方文化對般若這種智慧的看待是有著根本差異的。以基督教為代表的西方文化認為，我們人類是沒有這種般若智慧的，人類只有感官智慧（即通過感官獲得的後天經驗知識）和知性（即通過思辨和推理等知性活動而獲得的科技知識與哲學知識等）。但西方人從來都沒有否定般若智慧的存在，不僅沒有否定，還一再地給予正面的肯定。西方人認為，這種獨特的般若智慧，只有上帝有，只有神有，人類是沒有的，故西方人稱這種智慧為「上帝的智慧」或「神智」。

般若智就是解脫智，得般若就是得解脫。以基督教為代表的西方文化認為人類沒有這種能讓我們從諸苦和夢幻中解脫的智慧，故人類欲得解脫，必須求助於擁有這種解脫智的上帝（神）。西方人稱之為「救贖」或「拯救」。因人類自身沒有這種智慧，所以，人類單靠自身的努力，是沒法獲得解脫的。人

類（包括一切眾生）如果想獲得解脫，唯一的辦法就是與上帝（神）取得聯繫，極盡所能地讚美神，取悅神，歸屬神，如此以求在生前獲得上帝的賜福與庇佑，死後獲得上帝的救贖而解脫。在如此觀念的指導下，西方人將解脫（他們稱之為「救贖」）始終寄託於外在的、客體的上帝身上。

與西方觀念相反的是我們東方文化。無論是儒佛道，還是印度教或瑜伽文化，東方傳統文化中有代表性的幾大文化體系，一致認定般若智慧不在外，而在內，它系屬或伴隨著我們的生命主體而存在，或它就是我們生命主體之別名。人類（包括一切眾生）要想獲得解脫，必須反躬自身，莫向外求。佛陀再三強調「心外求法，即為外道」，禪宗亦言「即心即佛，非心非佛」。此處之「心」者，主體之別名也，或生命之別名也。故儒佛道這幾大東方文明體系最究竟之處都不提倡信仰神靈，不提倡神靈救贖，因為我們倡導的解脫正與西方相反：西方提倡的是神救、他救、被救；我們東方人提倡的是自覺與自救，我們就是自己的神，我們就是自己的上帝，除此之外再無神，再無上帝。

般若依其特性和功用，分為五大類般若，即：1.實相般若；2.境界般若；3.文字般若；4.方便般若；5.眷屬般若。分別介紹如下：

一、實相般若

實相般若是五類般若中最根本的般若，是般若之在其自己，即般若之自身。實相是指形而上的道體，是宇宙萬有的本源，也就是悟道、明心見性所悟的那個道體。這個形而上的道體有兩大特色——空性和有性，以及三大屬性——真、美、善。

空性：空性就是以無為體，以空為性。佛道兩家皆持此見解。在佛道兩家看來，那個最根本的智慧必須是在無為、無執、無束中，才能自由地展現出來，一旦有了執著，有了纏束，般若智就不可能透顯出來。所以，作為生命的最終存在，作為宇宙最根源的那個本性，那個道體，不可能是一個「東西」，不可能是一個具體的存在，它只能是一個什麼也不是的「空」或「無」。

如果本性或道體是一個「東西」，只要是個「東西」就必然是一個有限定的存在，只要是一個有限定的存在，就不可能作為萬有之基、創造之源，故，能作為萬有之基、創造之源者，必定不是個「東西」。那麼它不是個「東西」，是什麼？是「空無」。故佛家《大般若經》說：「實相一相，即為如相，亦即無相。」那個宇宙和生命的最後本體，謂之「實相」，實相就是一相。實相只能是一，不可能是多。那個一相就是如其所是的「如相」。那麼什麼是「如其所是之如相」呢？就是空無一物

之「無相」——以空為體，以無為相。故世之謂佛學為證空之學，佛智為證空之智，簡稱「空智」或「空慧」。佛陀釋迦牟尼被稱之為「空王」，在對空性的瞭解方面，佛陀已達至高無上，無人可及，故為證空之王——空王。

其實佛陀並不是這個世上對空性之瞭解方面獨一無二之人，有一個同樣達到瞭解空性之真諦者，就是我們中國的老子。整部《道德經》和佛陀六百卷《大般若經》一樣，都是從不同角度反覆談論一個中心思想——空性。

因本性寂然不動，故為空；

因本性清淨無染，故為空；

因本性非是具體一物，故為空；

因本性非束非執，超越一切，故為空；

因本性無有封局，窮極無限，故為空；

因本性不生不滅，不增不減，故為空。

……

有性，但以無為體之「無」和以空為性之「空」，又不是絕對死寂之「無」之「空」。「空無」與「實有」是同一個硬幣的兩面：從「空無」這一面深入進去，必然走到「實有」這一面；從「實有」這一面深入進去，同樣必然走到「空無」這一面。一切空無都是含著實有的空無。沒有不含實有的空無。如果將空無理解成不含實有的絕對空無，這樣的空無則名之為「頑空」「死空」。但佛道兩家所謂的空無，是要發起大機大用

的，是要化生萬物的。故宇宙和生命之本體又是「有」的：

因本性化生一切，故為有；
因本性覺知一切，故為有；
因本性不舍萬物，故為有；
因本性妙用無窮，故為有；
因本性真實不虛，故為有；
因本性萬善皆備，故為有；
因本性為眾美之源，故為有；
因本性非頑空死寂，故為有；
因本性為萬物之基，故為有。
……

印度的瑜伽，中國的儒家，西方的基督教，都是從「實有」的一面來理解和體會本性的。瑜伽將本性體會為「相應」，儒家將本性體會為「仁」，基督教將本性體會為「上帝」。「實有」的意思是，宇宙和生命之源是一個不是東西的東西，這個東西雖然非一般平常之物，但它也是一個實實在在的存在。存在謂之「有」。

佛道為空無而奮鬥，儒家、瑜伽和基督教等為實有而努力。在儒家或基督教看來，佛、道所言之空無，也是一個比較特殊化的存在，但特殊化的存在也是一種存在，既然是存在，就可謂之「有」——空無也是一種有。縱然是將空也空掉的空，將無也無掉的無，仍然是一種存在。既然是一種存在（無論它以

什麼方式或特性存在），就可名之為「有」，或認定其為「有性」。故佛家總是將「真空」與「妙有」並論。

真空不空，故為妙有。妙有就是妙用，妙用以無為用，故為真空。真空即妙有，妙有即真空。故宇宙和生命的本性是一種同時包含著「空性」和「有性」的一種存在，是一種即空即有、即有即空的存在。當然，我們也可以將「即空即有，即有即空」表述成「非空非有，非有非空」。如果樂意，我們也可以玩一下文字遊戲，將本性表述為「非空」、非「非空」、非「非非空」……或「非有」、非「非有」、非「非非有」……

本性也可以從不同角度理解或看待成「真體」「善體」或「美體」。佛家將本體看待成「真體」——無妄、無夢、無昧、無幻之體，並以真體含攝善體和美體；儒家將本性看待成「仁體」——萬善之根基，道德之主體，並以善體含攝真體和美體；道家將本體看待成「美體」——眾美之源，以美為體（即美之在其自己），並以美體含攝真體和善體。

實相是無相，也是有相。實相是真，也是善，也是美。實相本身就是般若，般若就是實相。實相之外無般若，般若之外無實相。以真為實相，則般若在真；以善為實相，則般若在善；以美為實相，則般若在美。

在五般若中，第一個般若——實相般若是本體般若，即般若之本體，也即般若之自己。般若自身就是生命之本、萬有之基，般若並不以它之外的一個什麼東西為體，般若以自己為體，

般若自身就是本體。其餘四大般若皆是實相般若的妙用。實相般若與其餘四大般若之間，是本體與妙用的體用關係、主僕關係。

二、境界般若

鳥兒生來即會飛翔，魚兒生來即會游水。水不用學即有柔弱勝剛強之智，火不用學即有熔化萬物之力。少兒時，童真可愛，此即是少兒之境界般若；青年時，熱情奔放，此即青年之境界般若；中年時，深沉練達，忍辱負重，此為中年之境界般若；老年時，通透圓融，隨心所欲，此為老年之境界般若。處於不同的境界，就會自發地出現與此境界相應的智慧：植物有植物的智慧；動物有動物的智慧；人類有人類的智慧；而與所有境界全部相應的，則是佛智或曰聖智。意識的成長（或曰回歸）過程中也有不同的境界（階段）。從不同的境界中發出來的語言和見地，是很不相同的，我們可以根據人們的言行來推斷此人的境界之高低。除此之外，藝術的品味、思想的深淺、技術的好壞等，皆存在著境界高低之別。如果兩個人的境界相差太大，則相互之間很難理解和相應。人與人境界差異度越小，就越是容易產生相應和共鳴。境界的高深只是對境界的一種很粗略的劃分。事實上，境界可以達到無窮多，難以勝數。可以將境界劃分為十個境界、百個境界或千萬個境界，以至於無窮

個境界。佛家非常熱衷於細分生命（意識）的不同境界。除佛家外的儒家、瑜伽、道家等，則不喜歡過細地劃分生命（意識）的不同境界，認為這樣無休止地分下去，有戲論之嫌，有作繭自縛之嫌，有玩弄學術之嫌等。以是之由而不喜之，故提倡宜粗不宜細。如此，則給人們以最大的靈活度和差異性；如此，則給人與物的個性以最大的合理性與包容性。

什麼叫「境界」呢？心起為境，性分為界。當我們的「心」（意識或曰生命）處於不同的狀態，我們的所見是截然不同的——所見之「境」不同。不同的心即會出現不同的境，因心不同故而境亦不同。如同一個月亮，悲傷的人見之為悲，歡喜的人見之為喜，此即所謂「月印人心，悲喜不同」。「感時花濺淚，恨別鳥驚心」也是同理。我們感受到的和看到的這個世界之所以是這樣，而不是那樣，是因為我們處在如此這般的意識狀態之故。如果我們處在夢中或動物的意識狀態，我們眼中的世界就會是另一種樣態。我們生起什麼樣的意識狀態，我們就同時也獲得了什麼樣的外境。什麼樣的心與什麼樣的境是同時生起的，是互動的和互相依存的。我們進入什麼樣的意識中，我們同時也就進入相應的情境（世界）中。這就叫「心起為境」。

「性分為界」的意思是：當我們處在某個意識階段（狀態）時，我們就擁有與這個意識階段（狀態）相應的生命特徵和屬性。比如說，我們現在是人，也就是說我們現在是處在人的意識階段（狀態）中，我們因此擁有了唯獨「人」才有的特徵和

屬性，這種唯獨「人」才有的生命特徵和屬性，就叫「人性」。因為我們擁有了「人」獨有的特徵和屬性，所以我們得以將自己和處於其他意識狀態的生命群體（如動物）之間區分開來。這種人與動物之間因生命特徵和屬性上的不同，而自然形成的界限和分界，就叫「性分為界」。

「性分為界」的「性」即特徵和屬性之義。六道之間或十道之間的不同是生命內在狀態——境界的不同，也即各自所處生命（意識）階段的不同。當我們生而為人時，我們的生命（意識）當然是處於「人」的階段（狀態）。此時「人」的生命（意識）處於顯化和壓倒性優勢地位。我們會因為越來越深入地認同人類所處的這個生命（意識）的階段（狀態），而傾向於忘卻和否定其他生命（意識）的階段（狀態）的存在。但傾向於忘卻和否定其他生命（意識）的階段（狀態），不等於其他生命（意識）階段（狀態）就不存在。無論我們對其他生命（意識）階段（狀態）的存在，是肯定還是否定，它們仍然一點不少地存在著。只不過它們是以弱勢和潛藏的方式存在著，它們構成了我們的「潛意識」。物理學家說物質不滅、能量不滅，我們生命學則堅持認為生命同樣不滅，意識同樣不滅——它們可以以不同的階段和方式存在著，或以潛在和顯在的狀態交替轉化著，但它們從不消失。

當我們是人時，「人」這一生命（意識）處於顯化和強勢狀態，而地獄、餓鬼、天人和佛陀等另外五道或九道的生命（意

識）則處於潛化狀態而成為我們的潛意識；當我們生於地獄中時，「地獄」這一生命（意識）則處於顯化和強勢狀態，而其他五道或九道的生命（意識）則處於潛化狀態而成為我們的潛意識。其他各道亦復如是，我們可依此類推。

從生命（意識）的潛顯關係上來講，每一道都是一個獨立的「全息元」，全息著也即潛含著其餘所有道的生命（意識）。如「人道」即潛含著地獄道、餓鬼道、菩薩道和佛道等其餘道的生命（意識）。如此，六道因互含則成為三十六道，十道因互含則成為百道。拿人道來講，人道中的我們自然是「人」的生命（意識）處於最顯化和強勢的狀態，但在一些人身上，則擁有很深重的邪惡，時刻為邪惡的衝動所驅使和折磨而不能自已。邪惡屬於地獄，如此之人，外表雖是人，但他的生命（意識）是處在地獄狀態中的生命（意識），他此時此刻即生存於地獄之中。再比如有些人，其生命（意識）十分昏暗愚昧，如先天智障者，他的外表雖是人，但就其生命（意識）所處的狀態而言，則屬於動物狀態和階段。（注：此處需特別申明，對於智障患者，我們不僅絕無冒犯之意，同時還給予深深的同情。此處只是就生命之理來如實討論，暫無涉及法律和道德範疇。）佛陀也是人，但他因全部化除了六道中各道生命（意識）裡的負面和陰暗成分，故他的生命（意識）因無雜質而時刻處於聖人的覺醒和解脫狀態（儘管他從外表看上去仍然是一個和你我一樣生活於人道中的人）。在釋迦牟尼於菩提樹下獲得大徹大

悟後的四十九年人生裡，他因隨時隨地生活於圓覺的聖道（即佛道）之中，而不再是通常意義上的「人」。所以說，我們是什麼不依我們的外形來定，而是依我們處於什麼樣的生命階段（意識狀態）而定，即依我們所在的境界而定。

三、文字般若

這裡的文字包括語言和演講能力在內。歷史上多有記載修行有所成就後，幾乎是一夜之間出現與語言文字有關的特異現象：或文盲者突然之間可一日作詩數十首，或誦讀出從未學習聽聞過的經論，或平生木訥不善辭令，忽而自某日起，口若懸河，妙語連珠，出口成章，或下筆成文，疑有神助。如是等等，皆可歸為「文字般若」之列。

文字般若用我們現代的表述，就是有文學才能或語言天賦。這個才能或天賦，有些人是天生的，有些人是修行悟道而來。但凡修行有成之人，無論他有沒有受過系統的高等教育，他都有這樣或那樣的文學才能和語言天賦。這是必然的。凡有道之人，無論東方人還是西方人，都有一個共同點：言之有物不空泛，語句懇切有警醒力，文辭優美無雕飾，談吐井然有條理。這些全是因為他們開顯了文字般若之故。

四、方便般若

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

世人慧根淺劣，習氣深重，心智錯亂，狂野難馴。自古聖賢採用種種方法，因勢利導，因材施教。但達到因勢利導、因材施教，是需要大智慧才可以的。早在孟子時，就有「經權」之討論。「經」就是萬世不變之理、正理、恒理、常理、真理，故不可違，不可背。但時移勢易，學者又需與時俱進，經世致用，故很多時候不得不權且便利一番。如學者一味守經不變，則成冥頑不化之徒；如一味與世沉浮，隨波逐流，則必失立世根本和為人原則，終成一狡猾勢利之輩、無操守無品格之人。故，如何才能做到「守經以達權」，「援經入權」，「萬變不離其經」等等，小聰明小手段斷不可以。此處需是大智慧，方可不失準繩，不失分寸。權變必是在守經、通經、援經下的權變，方便也必是在明本、通體、見性下的方便。不是亂方便，不是亂權變。其中辯證關係，運用之妙，存乎一心。

《妙法蓮華經》載：「若有眾生當以何身得度者，觀世音菩薩即現何身而為說法。」《楞嚴經》曰：「我（即釋迦牟尼佛自稱，又為本性覺心之別稱）滅度後，敕諸菩薩及阿羅漢，應身生彼末法之中，作種種形，度諸輪轉（輪轉即眾生之別名）。或作沙門、白衣、居士、人王、宰官、童男童女，如是乃至淫女寡婦、奸偷屠販，與其同事，稱讚佛乘，令其身心入三摩地。終不自言我真菩薩，真阿羅漢，泄佛密因，輕言未學。」如是可知，若行方便，廣利眾生，做世之舟車，民之良友，必須有大般若之方便智慧，如是方可達到「隨緣不變，不變隨緣」，

而「與世風流，不失宗旨」之境界。

方便般若是經世致用的般若，這種般若非常重要。實相般若是體，方便般若是用。有體無用，其體即為頑空死物；有用無體，其用終成浮萍，後續無力。經權問題，實即體用問題。而最佳之關係是：即體即用，即用即體。在用時，全體在用；在體時，全用在體。這與修行有異曲同工之妙：修行時，即工夫即本體，即本體即工夫；在發用時，則為全體在用，全用即體。

五、眷屬般若

眷屬者，互生、互通、互成、互依之關係也。眷屬般若，即般若之眷屬。它們為般若之另一種存在形式，皆是般若之化身。它們與般若只是外表上有差異，實質上無二無別。得般若者，必得般若之眾眷屬。得眾眷屬之一之真諦者，即名之為得般若之真諦也。般若之眷屬，也即般若之化身，究竟有多少個，儒道等家都沒有明確的數字，唯有佛家將其確定為「五眷屬」——佈施、持戒、忍辱、精進、禪定。

佈施：所謂佈施，就是把他人需要的東西，及時而又無償地給到對方。佈施分為財佈施、無畏佈施和法佈施三類。但有一個要領務必注意：在這幾類佈施過程中，須做到「三輪體空」以行佈施。

三輪，即三個方面、三個環節之義。哪三個環節呢？即施者空——佈施者不可存有「這是我在佈施」,「這是我在做好事助他人」等「我」識，若有「我」識，則為佈施者不空；受者空——佈施者不可存有受施者必須感謝回報之念想,若有此念想，則為受者不空；施物空——佈施者不可對所佈施之物念念不忘，在給出之前、之中和之後，皆不可懷念佈施之物。如此，謂之「三輪體空」之佈施。

財佈施就是向他人佈施財物。無畏佈施就是以一己之力肩扛黑暗閘門,以各種方式不惜一己性命能讓他人免於恐懼和死亡者，皆為無畏佈施。法佈施又名智慧佈施，就是向他人佈施知識和教導。眾佈施中，法佈施最上，無畏佈施其次，最次者為財佈施。何以故？因智慧佈施能當下入無我之境而成就之，故為最上。

持戒：持戒就是諸惡莫作，眾善奉行，也即孔子「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」之意。在佛家，持戒——受持和踐行戒律，稱為「別解脫法門」，又名「異解脫法門」，意即此方法不是正宗的和重要的修行方法，但也不失為一條可行之路。這是因為佛家所走的道路是知夢覺醒之路，是息妄顯真之路。在佛家，將本性視之為「佛性」。而在儒家，將本性視之為「德性」「仁體」，儒家所走的解脫之路為道德覺醒之路。故於儒家，諸惡莫作、眾善奉行不再是什麼別解脫、異法門，而是正解脫，是不二法門。儘管佛家提倡修行要做到

「無漏三學——戒、定、慧」，謂此三者缺一不可，但事實上佛家還是偏向於智慧成就，即般若成就。戒律和禪定只是為了獲得般若成就而有的鋪墊，最終還是收攝戒律和禪定入般若之中。儒家則正好相反，將禪定和般若收納於戒律（也即道德）之中，以戒律為修行重心。倡導道德即是禪定，道德即是般若。修持道德就是修持禪定，也就是修持般若。故道德外，別無禪定，亦無般若。

忍辱：忍辱就是積極主動地承擔起人生、社會和歷史等領域的責任，為了他人，為了榮譽，為了民族，為了文明，為了所有人的生命覺醒……我們需要有真正的擔當精神。這種擔當精神就是忍辱。這種擔當精神，這種忍辱精神，也可以理解成是另一種意義上的無畏佈施。

曾子曰：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」孟子曰：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」——這是儒家的忍辱。

「我不下地獄，誰下地獄」和為法忘軀——這是佛家的忍辱。

耶穌為洗世人的原罪而毅然上十字架——這是基督教的忍辱。

精進：精進就是不放逸、不散漫，精進就是全身心地投入於某事之中，精進就是永不停止地努力。精進是對治我慢的。

「我慢」是佛家和印度文化的一個術語，意為懶惰。懶惰又延伸出自戀、自私、傲慢、任性、自憐、自閉、軟弱等人格問題。追求智慧者，追求解脫者，自古無有不努力者，無有不精進者。精進是取得身心成長和實現人生終極關懷的必由之路，是不二法門，無人可以例外。很多時候，學佛修道半生或一生，成就不大，問題幾乎全出在不精進上，但凡精進者，無有不得大成就者，世間任何事業，無不如此。

禪定：禪定又名「思維修」或「靜慮」。通俗地講，禪定是不斷淨化意識和成長意識之謂。換言之，化理為法、轉學為境即是禪定。所謂「化理為法」，就是禪定沒有具體或不變的方法，相關的哲理通透後、明白後，將自己的身心全然融入此哲理之中，此名之為「禪定」。這種「將自己的身心融入此哲理」又分為兩種方式：一是靜態的方式，即俗稱的打坐或坐禪；二是動態的方式，在生活和人生一切境遇中，隨時隨地將自己的身心全然融入哲理之中。

所謂「轉學為境」與「化理為法」類似，即是將所學到的相關知識（主要是指聖賢的教導與開示）轉為自己的內在境界。比如說，關於六道的知識，我們從佛經中學習後，即於禪定中（無論是動態禪定，還是靜態禪定）將所學到的關於六道的知識展示出來，將自己的全部身心投入此六道之境中，一道一道地「顯現」在自己的生命中和存在中，並不斷地清楚之和貞定之。無論我們學習到什麼知識，都需要在身心中逐個（或逐步）

地展現出來。這種展現出來就名之曰「境」，這就是「轉學為境」。如我們現在正在學習的《金剛經》，需要我們把學習到的每一句《金剛經》的經文，皆無一例外地融入身心之中。或反之，將我們的全部身心融入此經文、經境、經義之中。不僅要將「境」顯現出來，更主要是將其貞定住，也即漸漸地穩定住，使自己做到對此境可以隨時隨地自由出入，猶如自由出入自家房舍庭園一般。

眷屬般若的意思是：佈施之時，般若即為佈施；持戒之時，般若即為持戒；忍辱之時，般若即為忍辱；精進之時，般若即為精進；禪定之時，般若即為禪定。此處有兩個含義：首先是般若不僅可以以其自身面目出現，也可以別的面目出現，即以各眷屬之面目出現；其次是各眷屬因是般若之化身，是般若的另一種存在方式；如此，這些眷屬被賦予了全新的內涵和品質。

到彼岸與何謂經典

佈施、持戒、忍辱、精進、禪定與般若，此六者名之曰「六度」（古文中，「度」與「渡」通用）——六大類從此岸到達彼岸的途徑或舟船。此「六度」以最後一度——般若為核心，前五度皆為般若的眷屬（即化身）。此「六度」又名「六波羅密」或「六波羅密多」。

「波羅密」，有時候翻譯成「波羅密多」，是梵文 Paramita 的音譯，意為「到彼岸」。這「彼岸」也無確切所指，比如說，陷於生死是此岸，出離生死就是彼岸；陷於六道是此岸，超出六道就是彼岸；無明（愚癡）是此岸，光明（般若）就是彼岸；煩惱、痛苦是此岸，斷煩惱、證涅槃就是彼岸……

那麼，怎樣才能到彼岸呢？即怎樣才能實現波羅密呢？佛陀教導我們：有六種方法，總名六度，即六波羅密。這六波羅密又以般若波羅密最為重要。故成佛，說到底是智慧（般若）的成就。

無論是佈施、持戒、忍辱，還是精進、禪定與般若，六波羅密皆是一個目的——達到無我，或曰實現無我。無我又分為「人無我」和「法無我」兩類。「人無我」是對治我執的，「法無我」是對治法執的。不僅要達到人無我，還要達到法無我，

這才是真正達到無我之境。達到無我之境是六波羅密的最終目的，也是修行六波羅密成功與否的標準。比如說，修行佈施波羅密，修到什麼程度為修成呢？標準是什麼呢？修到在佈施時，真切地達到三輪體空，真切地達到隨時隨地可以進行無畏佈施（為法忘軀，為道忘軀，為義忘軀，為國忘軀，為眾生忘軀），那麼達此境地，即名之曰佈施波羅密成就。非達此境，則不名佈施波羅密成就。持戒、忍辱，還是精進、禪定與般若，亦復如是。

凡是與人、與六道、與眾生相對的那一方都叫彼岸。要想到達彼岸，必須經過六度——六個種類的修行，才能將你渡到彼岸。就相當於六條船把我們從此岸渡到彼岸，這叫六度。六度中般若（即智慧）最重要，因為佛法說到底就是智慧之學，沒有智慧就沒有佛法，佛法就是智慧。所以覺悟智慧是佛法的根本之根本，核心之核心。

《金剛經》是般若類經典，就是開啟、顯化我們內在與生俱來的般若的一部重要經典。所以《金剛經》是經中之經。它始終圍繞著「般若」二字來進行教誨。因為般若是六度中的核心，是六度中的重中之重，《金剛經》就抓住這個重中之重。通過如金剛般的般若智慧摧毀一切顛倒夢想，破除一切貪、嗔、癡、慢、疑而達到彼岸的一部經，就叫《金剛般若波羅密經》。

《金剛般若波羅密經》的「經」字，梵文為 Sutra，音譯為「修多羅」，意譯為契經——契入經藏之義，簡稱為「經」。

「經」字共含五義，分別如下：

一、貫穿義

在東南亞、印度及我國西雙版納等熱帶、亞熱帶地區，生長著一種常見的棕櫚科木本植物——貝葉棕，古代梵文稱之為「Pattra」，漢譯為「貝多」或「貝多羅」。這種樹的樹葉狹長，不怕潮濕，耐久性強，兩千多年前就有人將它作為書寫材料。印度及我國西南某些地區都曾流行過這種貝葉書籍。印度的貝葉書籍（以佛經居多）很早就使用貝葉為書寫材料，稱為「貝葉書」或「貝葉經」。在中國的造紙術未傳入印度之前（現在缺少確切的記載，但最晚不遲於隋末唐初時，我國造紙技術就已傳入印度。推測傳入的原因，應與商旅沿絲綢之路往返於中印，或中印高僧往返於兩國有關），古印度就以貝多羅葉記載佛經經典以及宮廷文獻資料，現今南印度及南傳佛教地區仍有人繼續使用。

貝葉經根據書寫的方式又可分為「貝葉寫書」和「貝葉刻書」兩類。「貝葉寫書」即是用筆墨在貝葉上書寫抄錄的書籍，而「貝葉刻書」是使用鐵制的針形筆把文字刺寫到貝葉上，正反兩面均刻上字後，塗以炭粉，加油抹擦揩淨，使墨蹟陷入刻痕之內，經久保存而不消退。用貝葉刻寫的書籍，能防水、防腐、防蛀，可保存數百年之久。

「經」最原始的意思是貫穿於各貝葉之間的線，這條線就叫「經線」，簡稱為「經」。不久，經的含義就被用來指稱貫穿文句之間的基本精神。每本典籍中都有一個基本宗旨貫穿於全文。用我們中國人的觀點看，凡是被稱為「經」的典籍，必須有一個形而上的「道」貫穿其中。不然，則不能被稱之為「經」。如《心經》與《金剛經》，貫穿始終的是「般若」，也即「空智」——自空性中顯化出來的生命中本有的佛（神）智。貫穿於《論語》的是「仁」，貫穿於《道德經》的是「無為」，貫穿於《聖經》的是「神性」和「神啟」等等。故孔子曰「吾道一以貫之」，什麼「道」貫穿著孔子的人生和全部的言行呢？曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣（即仁義之道）。」

二、湧泉義

經文與一般文字有很大差別。經文全部是從聖賢的見地中、生命中自然流顯出來的智慧金言。這些智慧言語，字字發人深省，句句啟發暗昧，故研習經典不可如閱讀一般文字，僅需一遍兩遍即可，但凡經典，皆須反覆玩味，一生相伴。如四書五經，我們中國人從兒童一直讀到老，還是感覺讀不透，每讀一遍，就有一遍的收穫和啟發。經典給人的啟發是無窮無盡的，就像一眼泉水那樣源源不斷。經典的深度來自經典作者的生命和智慧的深度，因這些經典的作者皆為聖賢，已得生命究

竟圓滿，已融入無限和絕對之中，故他們的言語和教導自然也是來自這個無限和絕對的源頭。因來自無限和絕對之境，其所含智慧和啟發，自然也就泉湧不斷，無有枯竭。

三、生化義

經典是聖賢的生命化現，是聖賢的智慧結晶。深入經典就是深入聖賢雄沉博大之生命聖境之中。此聖境可令經典之研習者、修學者和念誦者滌蕩身心，提升境界，開啟生命，重獲新生。經典是聖賢的第二生命，或者說是聖賢生命的另一種存在形式。故走進經典就是走進聖賢生命。老子《道德經》曰：「穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」經典如同無形的「玄牝之門」——一個巨大的、抽象的、生生不息的「子宮」，將我們的健康、純潔、智慧、解脫和整個天地萬物等，悉數生化出來，一次又一次地生化出來，永遠生生不息。

四、標準義

標準者，不易之法則也，是非對錯之參照也。經典是人文世界的參照標準，每當我們臨事難決之時，當參照相關經典，以為準繩。在印度古代邏輯學（又名正理學，或因明學）中，

事物的是非對錯之評斷標準，在符合邏輯學中的三大根本定律——同一律、排中律、矛盾律的基礎上，還承認有四種途徑，皆能讓我們達到真實地認識和評判事物。現量：直接感知，如眼睛看見太陽。惟有佛陀等聖人，獲得了生命和存在的真相在無需努力的前提下皆可真實無隱地呈現出來。比量：合乎邏輯或經驗常識的推理。譬喻量：通過「像……一樣」來加強和拓展人們對事物的理解與認識。聖言量：通過聖賢的教導和經典的啟示，來認知事物和判斷是非。「量」即衡量、丈量或考量之義。經典就是四種正確認識和評判事物途徑之一的「聖言量」。

五、實踐義

經者，經過、經由、經受之義，也即踐行之義，合稱「經行」。佛教傳入中國後，僧侶們依經修行時，仍呼之為「經行」。「經行」即約束身心以合經義之謂也，或依經而行之謂也。經典不僅是用來閱讀和思考的，它們更是用來實踐和經歷的。以中印為代表的東方文化，無比注重身心實踐和依教奉行，空言一丈，不如實行一尺，我們的先輩們很不喜歡泛言經典而不切實際，將此斥之為「清談」或「戲論」。清談誤國，戲論誤己，此為東方傳統的學者之大忌。自古修行者，均提倡少言多行，避免空談戲論。

《金剛經》的個性

《金剛經》《心經》等皆屬於般若類經典。般若類經典是中國人最喜歡的一類佛家經典。當年佛教傳入中國的時候，我們最先開始翻譯的就是般若類經典，例如《放光般若經》《文殊般若經》等，但這些都屬於小般若經。

般若類經典的集中翻譯是在西元五世紀初，代表人物就是《金剛經》的最早翻譯者——三藏法師鳩摩羅什。他是翻譯般若類經典的一個代表人物，是他集中地把般若類經典翻譯到中國來，並在中國宣揚講說。自鳩摩羅什之後，般若類經典在中國大為流行，一直流行至今。在這個流行過程中，誕生了一個極其重要的中國佛教流派——禪宗。

禪宗又名「般若宗」，禪宗就是在般若類經典的孕化下誕生的一個中國式的佛教流派。禪宗的「禪」字不是指禪定，而是般若之義。為什麼會有禪宗的誕生？這與鳩摩羅什最初大量地翻譯般若類經典並在中國推廣流行有著直接的關係。如果沒有鳩摩羅什的翻譯推廣，那麼禪宗就沒有一個生長的土壤，也就不可能誕生並成為這個世界上最偉大的宗派之一。禪宗的誕生與般若類經典被大量地從西天（印度）翻譯到中國来有直接

的關係。

一門文化的傳承，一門思想的孕育，絕非一蹴而就，動輒以百年計。鳩摩羅什在西元五世紀初開始大闡般若類經典，到禪宗六祖慧能（西元 638～713 年，為禪宗實際創始人），時間跨度達二百多年。般若類經典在中國二百多年的流傳——流傳的過程就是孕育的過程，也是與中國固有文化儒道等諸子百家激蕩、交融的過程——最終孕育出人類最偉大、最智慧的流派之一：禪宗。可見人類的思想在誕生的過程中是非常艱難而曲折的。

自鳩摩羅什翻譯般若類經典以後，中國的佛教基本上可以說進入了般若時代。這個般若時代一直持續至今，其代表就是《金剛經》和《心經》。《金剛經》和《心經》在中國千百年來長盛不衰，是所有學佛人、非學佛人共同愛好的經典，已經遠遠超越了佛教的範圍，成為了中華民族的聖典。無論是道士、儒生，還是一般的讀書人，包括詩人、作家、政治家等幾乎都有一個習慣，一生都要讀誦《金剛經》和《心經》。所以此二經不僅是佛教內部的經典，它們成為了我們中華民族的智慧源頭，也是人生智慧的伴侶。學習《金剛經》和《心經》，並不要求你必須是佛教徒或有佛教信仰，即使你不是一個佛教徒，沒有佛教的信仰，仍然不影響你從《金剛經》《心經》中汲取人生的智慧。任何一個人都可以學習。《金剛經》《心經》與種族、信仰、年齡、性別、愛好、職業沒有任何關係，尤其與信

仰沒有任何關係，它們超越了信仰，它們是哲學聖典、修行經典、智慧聖典，不是佛教宗教信仰者的專屬。

佛家分三類：一是佛學；二是佛法；三是佛教。《金剛經》不屬於佛教類經典，它屬於佛法類經典。從某種程度上講，《金剛經》還排斥佛教，破斥佛教。這與社會上對《金剛經》的一般性理解不同，社會上認為它是佛教信仰體系內的一部經典，這是一個訛傳。事實上，《金剛經》屬於佛法，不屬於佛教。不僅不屬於佛教，而且它有些經文和觀點還直指佛教，破斥佛教，不准許大家信仰。因為宗教系統就是信仰系統，《金剛經》不准許我們有信仰存在，只允許我們覺悟，它只加強我們的覺悟，加強我們的智慧，而不強化我們的信仰。

《金剛經》不負責加強和強化信徒的信仰，反過來還消弭和破除信仰，特別是破除迷信。《金剛經》誓死反對一切迷信——民間迷信、宗教迷信，包括佛教迷信，有一些人對佛教不是正信而是迷信，《金剛經》照樣將之破除。這就是《金剛經》的性格，《金剛經》的特徵，破除一切迷信，破除一切虛妄，乃至於一切表面的、形式的信仰，它所追求的是內在的超越性，是與生俱來的般若智慧，是生命圓滿而終極的覺悟和覺醒。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

分品原由

南北朝時期，梁武帝的兒子——昭明太子蕭統，與其父一樣篤信佛教，對佛學、佛法頗有研究，將《金剛經》由原本長篇連貫的經文經過整理成為容易傳誦理解的三十二個段落（又稱「三十二品」，「品」為章節之義），並將各段添加一個畫龍點睛的標題。由於他劃分得較為合理，獲得了歷史上的廣泛認可，故一直沿用至今。（附圖二中位於杭州烏鎮的「昭明太子讀書處」，即現今的「昭明書院」，很可能就是昭明太子為《金剛經》分品並賦以各品品名之處。待考。）說到梁武帝，有幾個與他相關並對後世中國佛教影響深遠的故事：

一、和尚吃素的起源

梁武帝（西元 464～549 年），名蕭衍，字叔達，南蘭陵（今江蘇常州西北）人。蕭衍博學能文，長於音樂詩賦，並擅書法。齊時，為「竟陵八友」之一。曾任雍州刺史，鎮守襄陽。後趁齊內亂，起兵奪取帝位，建立梁朝，史稱「武帝」。武帝在位（西元 502～549 年）期間，改定《百家譜》，重用士族，制九流常選，又立國學，招五館生，不限門第，立集雅館、士

林館等。於梁大同二年（西元 547 年）接受東魏大將侯景歸降。次年，侯景叛亂，引兵渡江，攻破京都建業（今南京市），蕭衍被拘禁而卒。死後諸子爭立，梁朝瓦解。

在西元 527 年，梁武帝蕭衍親自到了同泰寺，做了三天的住持和尚。同年，下令改年號為大通。信佛之後，他不近女色，不吃葷。不僅他這樣做，還要求全國效仿：以後祭祀宗廟，不准再用豬牛羊，而要用蔬菜代替。他吃素，要神靈也吃素，只允許用面捏成牛羊的形狀祭祀。由於他的強力倡導，漢傳佛教僧尼改變了原來食肉的習慣，完全食素。素食也因此而成為了漢傳佛教的一大傳統。這說明梁武帝之前的和尚是吃葷的，吃素的傳統是梁武帝頒佈詔令之後的事情。

我在印度訪學期間，在印度最高學府——德里大學佛學系學習，系裡有幾位來自泰國、老撾、斯裡蘭卡等南傳佛教的出家僧人是我的朋友。他們都很愛吃葷，特別喜歡吃中國菜，經常打電話讓我做一兩個中國的葷菜給他們吃。他們不僅吃肉，而且喝酒，經常帶著幾瓶酒到我住處來吃喝。可見，並不是所有的和尚都吃素，東南亞和日本的和尚就吃葷。若單就中國的和尚而言，也並不是所有的中國和尚都吃素，西藏也是中國的一部分，但藏傳佛教的和尚就吃葷。所以，「中國和尚不吃葷」這句話是錯誤的。

梁武帝於西元 500 年正式頒發詔書：全國（梁國）禁止食用酒肉和宰殺一切牲畜。這個詔令頒行全國後，引發了一系列

的社會問題，還引發了農民起義。因為那麼多以宰殺動物而謀生的人斷了經濟來源，屠戶宰殺的豬、牛、羊等肉類賣不出去，養殖戶家裡養的雞、鴨、鵝也賣不掉，國家經濟陷入癱瘓之中。後來梁武帝被迫作了一些妥協：出家人不能吃肉，在家的普通百姓可以吃肉。風波這才平息了下來。從此以後，出家人不吃肉的習俗一直延續至今。所以，籠統地說佛教徒不吃肉的說法是錯誤的，中國內地漢傳佛教的佛教徒不吃肉才是正確的表述。

二、聽傅大士講《金剛經》

傅大士（西元 497～569 年），姓傅名翕，字玄風，號善慧。在《續高僧傳》中稱傅弘，又稱善慧大士、雙林大士、東陽大士等。東陽郡烏傷縣（今浙江義烏）人。南朝梁代著名大德，義烏雙林寺始祖，中國維摩禪祖師，與達摩、寶志和尚並稱「梁代三大士」。

梁武帝普通元年（西元 520 年），傅大士二十四歲。有一天，他在塘邊捕魚，來了一位印度頭陀（即修苦行的僧人），名叫達摩（中國禪宗初祖菩提達摩大師）。他指點傅翕，使他頓悟前緣，投身佛門。因問修道之地，達摩大師指了指松山下雙壽樹說：「此可矣！」此後，傅大士就來此結庵修行，這就是以後的雙林寺。（由此可知，傅翕實為達摩大師的入室弟子。）

松山又叫雲黃山，傅大士偕妻子留妙光在此躬耕而居，過

著農禪的生活，有時還給別人打工。他就這樣白天勞作，晚上修學，並以救度眾生為己任。有一次，有人來偷他所種的瓜果，大士非但沒有加以責怪，反而給他裝滿了一籃子，叫他拿回家去，體現出其大慈大悲的情懷。

他這樣刻苦修行了七年，漸漸地便有許多鄉裡人前來朝拜他，在社會上有了些影響。大家都認為他是彌勒化身，是十地菩薩。

大同元年（西元 535 年）正月，武帝常於皇宮之中親自講授般若類經典。每次講經王侯滿筵，公卿連席。皇帝專為傅大士獨設一榻，以大士絕世通人，故加殊禮。每次武帝駕臨講堂，王公大臣都去迎接聖駕，只有傅大士一人坐著不動。

一天，梁武帝請傅大士到皇宮裡給文武百官講《金剛經》。才升座，大士撫尺揮案（拿起驚堂木一樣的案尺在講桌上用力一拍），一拍便下座。梁武帝被他弄呆了，在旁邊的志公（寶志和尚）問陛下：「會麼？」帝曰：「不會。」志公就說：「大士講經竟。」——意思是，傅大士揮尺拍案一下，就已經把整部《金剛經》講完了。武帝大為不解，說這叫什麼講經呀，就這麼拍案一下即下座，這就把整部《金剛經》講完了？糊弄誰呢？不行，讓他再來給我們講經。無奈，傅大士再次上臺開講，這次沒有拍案即走，而是將《金剛經》各段精義彙編成四十九個偈頌，並分別唱誦了一遍後才下座而去。

傅大士撫尺揮案，一拍便下座，並不是他的獨創。相傳有

一次釋迦牟尼集眾講法，眾弟子坐在下麵期盼了許久，釋迦牟尼終於上臺了，甫一坐定，文殊菩薩把鐘一敲說：「法王講經竟。」佛陀看了看文殊，一言不發又下去了。這就是講經，本無經可講，更無法可說，謂之「講經」。此乃佛法第一妙義。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第一品 法會因由分

如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時，著衣持缽，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣缽，洗足已，敷座而坐。

「法會因由分」又叫「法會因由品」。「分」為章節之義。「因由」，譯為由何而來。故「法會因由」就是這個法會是怎麼來的。什麼法會呢？就是講授《金剛經》的這個法會。《金剛經》的法會就是從這裡開始的。

「如是我聞」是所有佛經中的第一句話。這句話的由來，據說是根據佛陀的要求加上的。佛陀的弟子阿難尊者在佛陀臨涅槃前，代表眾人向佛請示：「佛陀涅槃後，將來結集出的佛經，如何才能叫人起信？」佛陀回答說：「結集經典時，經的前面以『如是我聞』為開首。你們依法而行，就是我的法身常在之處！」意為凡佛所說之經，皆為佛陀智慧之化現，皆為佛陀生命之化現。故此，為恪守佛陀的垂教，皆以「如是我聞」為經首。

「如是」簡單地講就是「如其所是」。「其」有諸多含義，

可以代表佛經，可以代表佛法，亦可以代表佛性。即如佛性之所是，如佛法之所是，如佛陀的教導之所是，都可以叫做「如是」。

我有一個學生，對西方科學有一些研究，他非常喜歡將佛法中的術語用西方的術語來解釋。他說我們所說的佛性，就是西方科學的信息；我們所言的智慧，就是西方科學的程序，類似於電腦的程序。為此，我曾批評他：佛法就是佛法，西方科學就是西方科學，你不要「拉郎配」！我不反對你學習西方科學，但是你在學習佛法的時候，不可以西方科學之所聞學習佛法，必須如佛法之所是學習之。

現在有這麼一種趨勢，動不動就把佛法與西方的自然科學亂比較，想著辦法要把佛法、儒家、道家與自然科學拉上點關係。其實，佛法所說的佛性、般若，根本就不是西方所說的什麼信息，風馬牛不相及。為什麼我們非要試圖給佛法披上一件自然科學的外衣？好像不這樣做，佛法就沒有了存在的合法性和合理性似的。要知道，有數千年傳承的佛法之高深、之奧妙，豈是僅僅數百年的西方科學所能望其項背的！我們為什麼不反過來認為「西方自然科學不披一件佛法的外衣就沒有生存權、沒有合法權」呢？我們為什麼非要有這樣的心思——總是試圖把佛法跟自然科學拉出點關係來？這是因為幾百年來，我們中國人對自己的文化不自信，失去了文化自尊。那麼，現在我們就要改變這種狀況。東方學問自有東方的一套科學體系，

我們不需要得到西方科學的承認。

東方的科學叫「生命科學」，它是東方儒佛道等對人類內在生命的研究。生命學有大量的經論，《金剛經》就是一部生命覺醒之經，還有《心經》《論語》《道德經》等等皆是生命學的經典。東方科學探索的是生命的奧妙，是生命的道理，簡稱「生命之理」；西方的自然科學所探索出來的道理是物質之理，簡稱「物理」。兩者各有所長，但又不可互相取代。不可用西方物理學取代東方生命學，亦不能用東方生命學取代西方自然科學。雙方不能相互取代，兩者應並行成長。

有本書名為《佛法與現代科學》，它是最典型的文化不自信的人寫出來的書。作者拿著放大鏡在佛法中不斷地尋找著與西方科學有些許類似的內容後得出結論：佛法很科學。這些行為皆是畫蛇添足。佛法尊重自然科學，自然科學也必須尊重佛法，雙方是平等的。中國人應該到了文化覺醒的時候了！應該到了文化自信的時候了！東方文化數千年以前就有如此博大的智慧、如此精深的生命之理，沒有理由自貶於西方自然科學、西方文化。

「如是」，如什麼是？如佛陀之教導而肯定之，才是真正的如其所是。「聞」者是誰？是阿難。阿難是釋迦牟尼的十大弟子之一，號稱「多聞第一」。多聞有兩層含義，其一為釋迦牟尼每次說法時，他都在旁邊聽著，一場法會都沒有落下。其二為阿難不僅參加了每一場法會，而且佛陀說任何話，一入他

的耳朵就像答錄機一樣錄在大腦中，永不遺忘，故稱「多聞第一」。佛陀涅槃一個月後，佛陀的另外一個弟子大迦葉（十大弟子之一，號稱「頭陀第一」，即苦行第一）發動五百羅漢聚集在一起，欲將佛陀四十九年的教導結集為經典記錄下來，以供後人學習。那麼誰負責背出經典呢？就是阿難。為了忠於佛陀的教導，阿難每背誦一句，五百羅漢每個人都要表態，證明阿難背誦的是否正確，直到這五百羅漢皆認可通過，這句話方可被記載下來。如此這般，所有的經典都由阿難背誦而出，五百羅漢審核通過後，才有了我們後世看到的諸多佛家經典。「如是我聞」就是說：這部經典就是當年我（阿難）如其所是地聽佛陀這樣教導的（不是我阿難私意編纂的）。

「一時」，譯為那個時候，即講《金剛經》的時候，就是兩千五百年前的那個時候。「一時」裡面沒有準確的數字，這就暴露出了佛法、佛教不注重時間和歷史的問題。因此，阿難在這裡用了一個很含糊的概念——那個時候，就是某天。

佛陀在那天做了什麼呢？「佛在舍衛國，祇樹給孤獨園」。「舍衛國」是現在印度恒河中下游交界處的印度東部比哈爾邦邦。比哈爾邦邦與佛教的關係十分密切，因為釋迦牟尼後半生的多數時間都是生活在比哈爾邦邦。在釋迦牟尼的時代，印度剛剛結束部落散居時代，開始了向城市化定居的進程。

比哈爾邦由於靠近恒河的地緣優勢，成為了全印度最富庶的地方，同時也是全印度人口最密集、文明程度最高的地方。

那個時代的城市，有上萬人就已經很了不起了，但是位於現今比哈爾邦的舍衛國首都舍衛城卻有十萬多人，很可能是那個時代印度最大的城市。釋迦牟尼成佛以後沒有回到他的國家（迦毗羅衛國，今尼泊爾境內）弘揚佛法，而是在這個當時的超級大國——舍衛國弘揚佛法。其中是有深刻原因的：他的國家在當時是處於文化邊緣的小國，文化不發達，經濟很落後，類似於我們現在的西藏，人煙稀少，在那裡沒有辦法弘揚佛法，必須到類似於現在的美國這樣的超級大國弘揚佛法。

「祇樹給孤獨園」是一個地名，位於舍衛國的首都——舍衛大城的郊外。舍衛國有一位非常富裕且樂善好施的長老，見到孤寡老人就佈施錢財，這位長老因此得了一個尊號叫「給孤獨」，意思是「無可比擬的佈施者」，用中國人的話講就類似於「王大善人」或「馬大善人」。有一次給孤獨長老聽佛陀講法，被佛陀高深的智慧深深地折服。在瞭解到佛陀仍居無定所時，他發誓要給敬愛的佛陀找一個美麗的地方，好讓佛陀和他的弟子們有一個棲身之所。

此時，舍衛城南端一座美麗的花園引起了給孤獨長老的注意，那是屬於當時舍衛國王子——祇陀（Jeta）所有的「祇陀洹花園」。於是給孤獨長者直接向王子表明想要購買花園的意圖。然而王子相當喜愛這座林園，又不忍當面拒絕這位仁厚善良的長者，於是就故意刁難道：「要買祇陀洹花園可以，但價碼是鋪滿整座花園的金幣。」王子打的主意是：任您再富有，

也無法弄出那麼多的金幣來鋪滿我的花園吧！到時不必我開口，您就會自動打退堂鼓了！然而，虔敬的給孤獨長者並未因此退縮，他打開家中的金庫，變賣所有值錢的物品並換成金幣，一塊一塊地鋪在花園之中，最後，還差一小塊空地未能鋪滿，但金幣已用盡了。此時，祇陀王子來到花園中，告訴長者：「既然這塊土地和旁邊的樹木都未被鋪上金幣，那麼它們仍然是屬於我的。不過，看到您如此誠心盡力，使我深深感動，這件事也算我一份，就用我的樹木在這塊空地上蓋一座精舍（即修行者的居所），獻給那位大智者吧！」就這樣，由祇陀王子捐樹、給孤獨長者購地的這座林園精舍，被命名為「祇樹給孤獨園」（Jetavana Vihara）。釋迦牟尼與眾弟子在祇樹給孤獨園居住達二十四年之久，在此期間講授了若干部大、小乘經典。我們現在學習的這部《金剛經》也是在這裡講授的。

但是，現在的舍衛城早已今非昔比。現在的舍衛城是一個十分偏僻而落後的小鎮，早已看不到當年那種超級大城的輝煌了。這個鎮子中已無佛法，民眾信奉的是印度教。祇樹給孤獨園的遺址附近都是農田，荒草萋萋，周圍有幾所不大的院落，住的都是一些普通的山民，烏鴉在天空盤旋鳴叫，酷熱難當，無法看出是當年佛陀曾經居住過的那個美麗花園。在我旅居印度的數年裡，多次帶中國的朋友去往比哈爾邦緬懷佛陀遺跡，每每讓人不由發思古之幽情，發千古之一歎：時光荏苒，歷史變遷，物是人非，萬物無常。

時常跟隨在佛陀身邊的弟子有多少人呢？「與大比丘眾千二百五十人俱」。這千二百五十人，稱為「常隨眾」。常隨眾就是長期跟隨佛陀修行的弟子，佛陀到哪裡，他們就到哪裡，寸步不離。還有一部分是非常隨眾，即臨時聽眾。臨時聽眾的數量時多時少，不固定的。但是，有一個數字可以確定，就是這千二百五十位常隨眾。他們不僅是比丘（男出家人），而且還是大比丘。什麼樣的人配稱「大比丘」呢？唯有獲得「羅漢」果位的人才能稱之為「大比丘」，而一般的出家人只能稱為「比丘」或「比丘尼」，不能稱為「大比丘」。

「爾時」又是一個含糊的時間概念，「爾時」也譯為那個時候，那個時候是什麼時候呢？「食時」，指的是吃飯的時候。關於佛陀在世時期吃飯的問題，需要給大家作一些說明。

釋迦牟尼命令他所有的弟子不允許耕種，必須放棄農業生產，否則不可以追隨他。這是佛陀的一條戒律。但是大家還是要吃飯啊，於是他想了一個辦法：去討飯（又叫乞食化緣制），出家人應以化緣為生。為什麼不能生產呢？釋迦牟尼解釋說，當從事農業生產翻土耕種的時候，不小心就會把土裡的蚯蚓、小蟲弄死，這就違反了「不殺生」的戒律。故釋迦牟尼本人和他創建的修行僧團終生恪守乞食化緣制，每天到了吃飯的時候，他們就拿一個缽去乞討。

外出乞討之前也有很嚴格的儀軌，必須穿上三衣——上衣、下衣和外衣，這是所有的出家人，包括佛陀在內，出門迎

客、化緣等必須遵守的制度。回到住處後可以把外衣（袈裟）脫掉，只穿內衣（由上衣和下衣組成）。

這個時候，佛陀要出門化緣了，他「著衣，持缽」。「著衣」是指從容莊重地披上袈裟。袈裟又稱「天衣」（此衣為一整塊布，無需縫製。「天衣無縫」一詞由此而來）。「持缽」這個動作很重要，它不是隨便拿著一個碗前後搖擺，而是很端正地將碗捧在手上。「入舍衛大城」表現出佛走路的儀態，這也是有規矩的：不可遊蕩散漫地走，亦不可大步疾走，而是要像部隊軍人走路那樣，一步一步地很穩重地走著，眼睛半睜半閉，注視前方三尺，身形端正，手持缽，不急不躁徐徐前進。這就是典型的站有站相，坐有坐相，走有走相。設想一下，如果此時下了暴雨怎麼辦？是不是趕緊抱著腦袋跑到路邊躲雨去呢？遇到烈日當空暴曬了怎麼辦？是不是遮著眼睛快速躲到樹蔭下呢？不可以！無論是在暴雨之中還是在烈日之下，佛陀和所有的弟子都是保持佇列，目不斜視，徐徐前進，不准許快一步，也不准許慢一步，更不准許左右躲閃。這是佛的制度。

佛陀為人師表，穿好了袈裟，手持缽，端正身姿，不緊不慢地一步步走進舍衛大城乞食，充滿了莊重與威儀。

針對如何乞食，佛陀兩位弟子有過爭論，佛陀對此作出詳細的教導。須菩提長老（佛陀十大弟子之一，號稱「解空第一」）曾專門到富人家中乞食，他認為窮人家沒飯吃，自己都吃不飽，我再去乞食會給窮人增加負擔，反正富人家有吃不完的飯。所

以，他專門到富人家乞食，遇到窮人家他就繞開。另外一個弟子大迦葉長老專門到窮人家乞食，他認為窮人上一生沒有培植出來好的福報，所以這一生很貧窮，只要窮人們施食給他（大迦葉是大阿羅漢），施食者會積累功德，他的下半世就會有巨大的福報，由窮轉富。於是，他就專門找窮人家乞食。這個事情被佛陀知道了，佛陀說：「你們兩個人的發心是好的，但行為是錯的。窮人、富人應該一視同仁。」從此以後，釋迦牟尼就下了一道令，他本人及千二百五十人，在乞食的時候不許區分窮富，依次乞食，不可錯亂。《寶雲經》卷八載：「佛制定乞食之法，於一日之中，僅以七家為限，若不得食，則不更乞。」如果第一戶人家就給你足量的飯，就不需要再到下一家乞食；如果第一家只給你一點飯，不足量，則再乞食第二家、第三家，上限是乞食七家。如果乞食了七家仍然不足量，也不能繼續乞食，必須回來。這就是「於其城中，次第乞已」。

釋迦牟尼還有一個規定：無論施主給你什麼，你都要吃。佛經中記載這樣一個故事，有一次釋迦牟尼端著缽，準備入舍衛大城乞食，走到半路上遇到兩個小孩正在玩沙子，這兩個小孩好奇地問走過來的佛陀幹什麼去，佛陀回答說：「我去乞食。」一個小孩子說：「我們正在玩过家家，我們以沙子為飯，來來來，給你一點飯。」小孩子抓了一把沙子放在了佛陀的碗中，佛陀以身守法，就把沙子吃了進去。因為佛陀規定「無論施主給你什麼，必須吃下」，那麼這個孩子供養了一把沙子，佛陀

就必須吃下這一把沙子。而且因為佈施給了佛陀，就會積攢無量功德，這個功德將會使佈施者來生成為帝王。這個小孩在兩百年後的來世果然成為帝王，他就是印度歷史上著名的阿育王。但是因為他佈施佛陀的是沙子，得到了成為帝王的福報，同時也得到了惡報：他全身佈滿著像沙子一般的皮屑，幾乎一輩子都遭受著這種皮膚病的困擾。

佛經傳入中國後，乞食制度就取消了，但仍然有一個規定被中國的很多寺院保留下來，就是日中一食：早上不吃飯，晚上不吃飯，每天只准吃一頓午飯。釋迦牟尼一生都遵守他自己制定的制度，過午不食，日中一餐。用我們現在的話說，過了上午十一點，釋迦牟尼穿上大衣，端上討飯的缽，徐徐進入舍衛大城，依次乞討，乞討完了之後，「還至本處」，端回來吃。

「飯食訖，收衣缽。」佛陀是如何吃飯的呢？無論是古代還是當今，印度人是不用筷子的，現代印度人吃飯仍然用手抓著吃。我在印度訪學時，教會一些印度朋友如何使用筷子，但他們還是不喜歡使用，覺得用筷子吃飯不香，也吃不飽，用手抓著吃飯就覺得很香。吃完飯後他們把手在衣服上擦一擦，這頓飯就算吃完了。

釋迦牟尼吃飯是怎麼吃的呢？可以斷言也是用手抓著吃的。佛陀的制度規定，不管你討來多少飯，必須吃完，不准剩下。吃完了以後收衣和收缽，這是兩件事：把自己的大衣脫掉，疊一疊放到該放的地方，叫收衣；把缽洗一洗，擦一擦放到該

放的地方，這叫收缽。佛陀的生活是很軍事化的，什麼東西放在什麼位置上都是有規矩的。

做完這一切後，接著「洗足已」。因為印度太熱了，印度人幾乎不穿鞋子，都是赤腳的，包括釋迦牟尼在內都是赤腳的。佛到舍衛大城走了一圈回來後，腳下踩了很多泥巴，所以他要洗洗腳，洗完腳後開始「敷座而坐」。

什麼叫敷座而坐呢？就是把他打座的地方整理整理。估計他打坐的地方有些柔軟的墊子，他把這些墊子整理整理，展開鋪平，這叫敷座。

據經典記載，佛陀是不睡覺的。佛陀中午和晚上都是用打坐代替睡覺和休息。現在也有許多僧人這樣修行，稱之為「不倒褡」。我十幾年前去九華山，結識了當時九華山佛學院院長寬容法師，當時他也才三十多歲，卻有一個神奇之處：他已經三年沒有躺下睡覺了。我去過他的禪房，看見禪房的床上沒有被子全是書，只留下一個小小的空間擺放著一個專供打坐用的蒲團。他說，晚上就是以打坐禪修代替睡覺，已經三年有餘了。在這三年中，作為九華山佛學院的院長，白天的事務非常繁忙，從早忙到晚，到了晚上十一點以後上床打坐，四點下坐開始上早課，但是他身體很健康，連感冒都未曾得過。我見到他的時候，他紅光滿面，絲毫沒有因為不睡覺而面黃肌瘦、精神萎靡不振的樣子，他的「不倒褡」就是模仿佛陀的。

佛陀成佛以後就不再睡覺，都是以打坐代替睡覺。每天打

坐兩次，第一座是吃完中飯，第二坐是晚上開始打坐到天亮。《金剛經》裡敷座而坐的「坐」是他全天的第一坐，也就是說佛陀睡中午覺的方式就是打坐，盤腿坐好準備入定。此時，有一個徒弟須菩提說：「師父，別急著打坐，我有一個問題要問。」這就問出了一部《金剛經》，法會從此開始。

大家一定奇怪，為什麼《金剛經》的第一品要加入這麼一段開場白？其實，這裡面深有密義，我們只需靜下心來，依據經文所述默默地感受一下當時那個氣氛，體會一下當時那種狀態，當身臨其境感生起時，就會洞然明白佛之慈悲。兩千五百多年前，一個世界上最偉大的覺者之一，名曰釋迦牟尼佛，他是如此地平易近人，一點都沒有什麼與眾不同，他和他的弟子們每日端著討飯缽到城中去挨家挨戶地乞討，無論施主給他們什麼都不能拒絕，沒有挑挑撿撿，不管好吃與否，給什麼吃什麼。

從釋迦牟尼托著缽到舍衛大城乞食的一系列細微動作中，我們會發現這裡面都是有大學問的。佛陀的每一個起心動念，每一個言談舉止都是充滿理性的，充滿覺知的，是在經過審核和過濾後確定下來的。第一品詳細地反映了釋迦牟尼的衣食住行和日常作息，沒有一點點臨時的情緒衝動，都是經過佛陀理性地深思熟慮後作為一種制度、一種規矩確定下來的。這就充分地證明釋迦牟尼這樣的聖賢，就是理性的化身、智慧的化身、文明的化身。

要知道，在两千五百年前，人類的文明還遠未確立，人們並沒有受過任何系統的文化教育，用我們現在的話講就是野蠻人，或者叫自然人。可是在這樣的情況下，釋迦牟尼的衣食住行遠比我們两千五百年以後的當代所謂的文明人更加充滿了理性，充滿了智慧。相反，現代的我們在衣食住行上卻顯得特別隨意，特別情緒化，與佛陀有板有眼的每一個細節相比，我們顯得更像野蠻人——衣服亂穿，東西亂丟，走路騷首弄姿、左右搖晃等等。行為是內心的外化，有什麼樣的行為，就反應出什麼樣的內心。佛陀在開講《金剛經》之前就為我們示現該以何種心態進入經典。

有這樣一個故事也暗合這個理趣：

有一個從很遠的地方來的人想請教禪師修行的方法，聽說禪師在禪房裡，就急切地推門而入，見到禪師立刻就說：「我要修行，請您指示我。」

禪師說：「先不著急指示你，你先退出去，把你的鞋子擺好。」

他詫異地說：「擺鞋子幹什麼？學法比較重要，鞋子等一會再擺。」

禪師說：「絕對不可以，先擺好再講法。」

他無奈地退了出去，把鞋子重新擺好後再次進來對禪師說：「鞋子已經擺好了，現在可以講法了嗎？」

禪師說：「不可以。」

他問到：「為什麼呢？我已經按照你的要求把鞋子擺好了啊！」

禪師說：「請你退出去，對鞋子說一聲『對不起』。」

他說：「鞋子又不是人，有必要說對不起嗎？」

禪師說：「有沒有必要先做了再說。」

他極不情願地退到房間門口，對著鞋子磕了三個頭，說：「對不起，我剛才一時著急，沒有把您放好，請您原諒。」說完後，回到禪師身邊。

禪師問：「當你對鞋子說完『對不起』之後，心態可有發生變化？」

他一想，還真是不同，一說完後，心情發生了微妙的變化。原來覺得自己很聰明，很了不起，連人都沒有放在眼裡，何況是一雙破鞋；而剛剛對一雙鞋子如此慎重地說了一聲「對不起」之後，突然發現自己的心情不再那麼急躁，懂得感恩了，好像真的有所不同。

禪師說：「這就對了，為何要用一雙鞋子如此三番几次地刁難你？就是為了讓我們對生活中的每一個細節都充滿了覺知，充滿了理性，不要讓自己的情緒左右著自己，不要讓自己的隨意左右著自己。」

禪師說的這一點非常重要，這就是「無上甚深微妙法」中的「微妙」二字所在：要在每一個細微處留心體會生活的真諦、人生的真諦，不可以粗心，不可以大意，而是要把自己的心態

調得很深沉、溫柔、細膩、敏銳，處處充滿著覺知。在這一點上，佛陀為我們做出了一個非常好的榜樣，他的每一個動作都充滿了意識，充滿了覺知。

生活中有覺知和沒有覺知是有根本不同的，這就是修行人與凡人的差別。為什麼有的人打坐總是靜不下心來？就是因為平時沒有打好基礎，生活中粗枝大葉，浮躁不堪，情緒化，從早到晚多數時候都是在無意識中度過的。看一看馬路上來來往往的路人，哪一個有生動的表情、精神的眼神？幾乎沒有一個。他們的眼神是空洞的，目光是呆滯的，神情是恍惚的，一看就知道處在沒有覺知和理性的生活狀態中。那種生活必然導致養成許多不良習慣，非理性、情緒化會讓他們充滿了煩惱，日積月累積攢成疾病，最後突然發現自己的身心簡直是一團糟，人生亦是波折不斷，更有甚者走上歧路。突然有一天發現了，但一切都回不來了。所以常常聽人說一句話：「當初要不是那樣，今天我就不會是這樣。」當初幹什麼去了？「當初我一時失察，當初我一時心軟，當初我一時糊塗……」這些藉口都是因為平時在生活中沒有訓練自己的覺知，沒有做到防微杜漸。每天都處在一種半夢遊的狀態，過著一種行屍走肉般的生活，最後發現一切不可挽回了，又開始後悔。但是，人生沒有彩排，一切不可重演。

佛陀給我們標示的是另外一種充滿了覺知、充滿了理性的生活。我們可以不去學習佛陀討飯的那些外在的表面形式，但

是我們必須學習佛陀所標示的在衣食住行中的那種充滿了覺知、充滿了理性，乃至於充滿了光明、充滿了慈悲的生活方式。怎麼學佛？學什麼？學佛不是好高騖遠，而是腳踏實地，就從釋迦牟尼如何在衣食住行等日常生活的細節中充滿誠心、靜心、覺心、細心、悟心這一點上學起，看看聖賢們是如何充滿智慧、充滿平等、充滿慈悲地生活的，這就叫學佛，這是修行人的最低標準。

為什麼說佛走路時專心致志，徐徐而行，不左顧右盼就是充滿了慈悲？因為這樣做有兩個作用。其一，可以不踩死路上的生物。如果左顧右盼，東張西望，也許路上有一隻青蛙，你一腳上去就踩死了，會違背佛家不殺生的戒律。其二，釋迦牟尼在舍衛大城生活多年，有許多的熟人。如果遇到熟人就可以遠遠地同他打招呼，因為他的眼睛始終看著前方，就可以及時看見對方並還禮。由此兩義，才使釋迦牟尼規定走路時不可左顧右盼，眼睛一直盯著前方，徐徐前進。

現在，你還會為《金剛經》起步就講這些衣食住行等瑣碎小事而按捺不住性子嗎？還在嚷嚷著「我是來學大法的，佛陀您快點給我們講大法吧！這些吃喝拉撒的小事與我求大法的願望是有衝突的」嗎？了悟了這些深意後，你就會發現，這一切都不衝突。什麼叫大法？衣食住行就是大法。除了衣食住行以外，哪裡還有什麼大法可求呢？

第一品 法會因由分

第二品 善現啟請分

時，長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有，世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？」佛言：「善哉，善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」「唯然，世尊！願樂欲聞。」

須菩提又名「善現」，所以第二品叫「善現啟請分」，也叫「善現啟請品」。「啟請」就是請佛答疑。須菩提是他的正名，除此之外，他還有兩個別名，一個叫善現，另一個叫空生。為什麼叫「善現」呢？

相傳須菩提出生之時，發生了不可思議的事情。須菩提誕生的那一天，家中所有的財寶、用具都忽然不見了，全家人都非常地憂心，請相師來卜卦。相師卜卦後，說道：「這是一件可喜的事，你們家所生的是貴子，室中金銀寶物在貴子初生時會一切皆空，這象徵著他是解空第一人！就為他取名『空生』

吧！這是大吉大利的事，他將來不會為世間的名聞利養所束縛，就是為他取名『善吉』也好。」三天以後，尊者家中的財寶和用具，才又恢復原狀，故又名「善現」。

佛陀在世時有十位最著名的弟子，他們皆各有所長：舍利弗是智慧第一，目犍連是神通第一，富樓那是說法第一，大迦葉是頭陀第一，阿那律是天眼第一，優波離是持律第一，阿難是多聞第一，羅侯羅（佛陀的兒子）是密行第一，迦旃延是論議第一，而須菩提則以「恒樂安定、善解空義、志在空寂」著稱，故稱「解空第一」。

佛法是證空之法，佛學是解空之學，佛智就是空智，這是佛家最終極、最根本的智慧。空智又被稱為般若智。如何走進般若智？般若智是什麼樣子的？它有什麼特點？整部《金剛經》就是回答這個問題的。為什麼是須菩提站起來問，而不是迦葉、阿難、目犍連，或千二百五十常隨眾？因為須菩提是解空第一人，他的身分最適合。所以，須菩提也就當仁不讓，代表大眾起來提問。

「空」與「有」的問題關係到中西方文化的核心，下麵詳細地談談中西方文化的本質區別。

西方的宗教、哲學、藝術，乃至於整個西方文化，是為「有」而奮鬥。從希臘三聖——蘇格拉底、柏拉圖、亞裡斯多德，一直到近當代的哲學家，如海德格爾、斯賓諾沙、薩特等，幾千年來一直在討論一個單詞「Being」，就是存在、存有，簡稱「在」。

薩特著名的《存在與虛無》就是在討論「Being」，但是要對「有」有一個恰如其分的認識和瞭解是很困難的，這裡面有大智慧在，柏拉圖的「Idea」（譯作原形），就是最高的「有」，就是最高的「Being」。

西方人所有的智慧都是在如何走進存在、認識存在的這個過程中體現的，宗教也是在追求最高的、最終極的存在，那個存在名之曰「God」，翻譯成中文就是上帝。它是宗教中最高的意志、最高的生命，乃至於最高的、最初的創造者。他們通過信仰、禱告等各種宗教修行的方式或哲學思辨方式追求存在。所以，我們概括西方文化為實有、為存在而奮鬥，其哲學學說、宗教學說、藝術學說、文學學說等各種各樣的思想體系，都是從認識「Being」的角度、方式、層次中體現出來。西方的智慧就是「Being」的智慧，故而哲學的英文單詞「Philosophy」就有愛和智慧的含義，它的愛就是「Being」的智慧。

佛法恰恰相反，佛法是為追求不存在而奮鬥，即為超越存在而奮鬥。這就是佛家所說的空、空智、空性。整個佛法、佛學都是為這個共同的目標而創立的。佛法為「非有」奮鬥了幾千年，它的智慧因「非有」而誕生，這種智慧就叫「空智」。我們必須要清楚地瞭解佛家的性格，否則就難以認識佛法的特徵。

幾千年來，一代接一代的西方大哲們從不同的角度、不同的方式去為探索「實有」而奮鬥，曲曲折折、倍感艱難；而東

方聖人們為追求「空」（超越）而奮鬥，也充滿了艱辛。當你們漸漸瞭解佛教思想史的時候，就會發現這一路走來太不容易了！從釋迦牟尼乃至從他之前的印度文化就已經開始了。印度文化有七千年的歷史，釋迦牟尼從誕生到現在大約兩千五百年。也就是說，在釋迦牟尼之前的四五千年，印度人就已經開始踏上認識「空」的思想之旅，到釋迦牟尼這裡，他們在認識上發生了一個質的飛躍，但是所認知的對象——空性（或曰超越性）並沒有發生變化，仍然是基於對空的探索、認識和解讀。

釋迦牟尼涅槃後，他的弟子們接著這條「空智之路」繼續前進。佛法傳入中國後，中國的歷代祖師們仍然像接力賽一樣繼續探索並不斷結合中國文化的本土特色，漸漸形成了中國佛教的八大流派，每一個流派都是探索空智的智慧成果。魏晉南北朝之後六百至八百年的時間裡，幾乎全中國的精英們都把智慧投入對佛教的思考、吸收、消化和創造中去了，整個中華民族都被吸引並參與到佛教事業中去了。你稍作瞭解就會發現，人類的思想史，每前進一小步都非常艱難，甚至整個民族都要為此付出畢生的努力，一代接著一代，才能取得一點點的成就。

「阿波羅」登月第一人——Neil Alden Armstrong 在踏上月球的土地後說的第一句話是：「我的一小步，是人類的一大步。」我們的東方文化同樣如此，每個人的一小步，都標誌著人類的一大步。中國人在印度開創的空智思想的基礎上結合自身深厚的以儒、道兩家為代表的文化，繼續推進佛教的思想，

最後出現了智者大師、玄奘大師、六祖慧能大師等一批中國高僧和一群中國的哲學家、思想家、修行家。

兩千多年過去了，我們就取得了今天這一點點成就，再加上之前印度探索的四千五百年，七千年一晃就過去了。中國和印度這兩個最偉大的民族七千年的智慧就凝聚了這麼一點點，難不難？這個時候你就能深深地體會到思想的引進、智慧的開拓、道統的傳承、血脈的接續是甚為艱難之事。這裡面灌注了多少情感，多少血汗！前文中提到鳩摩羅什前後歷時二十多年，經歷了三十多個國家的滅亡，漫長絲綢之路的顛簸，無數次的生死才抵達長安，把他的知識、道德、人品留給了中國。這裡面飽含了多少人類偉大的情感，這就叫「為法忘軀」。再看玄奘大師西行印度取經，歷經八十一難，哪一難不是九死一生？取回來後再組織大規模的翻譯，幾十年夜以繼日地努力就是為了保存人類一點點的智慧，這個智慧名之曰「空智」（般若智慧）。

因為有這些前輩們的生死付出，才有我們今天的《金剛經》可學。「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇」，確實是「百千萬劫難遭遇」呀！經過人類這麼多的風雲變幻，《金剛經》才可以穿越時空走到今天，供我們學習，同時借助《金剛經》；佛的智慧才穿越時空來到我們面前，啟迪我們，教導我們，這裡面貫穿了多少心酸，多少慈悲呀！大家要珍惜這個法緣。

「時」，是什麼時候？就是佛陀把座位鋪好，盤腿一坐準

備入定的這個時候，須菩提長老從座位中站出來。為什麼稱他為長老呢？因為那個時候他的年齡已經很大了，據記載他比佛陀還要年長十多歲。我們推定佛陀講《金剛經》時是四十到四十五歲左右，須菩提這時至少有五十五歲乃至於六十歲。當時印度的醫療條件極差，人的壽命普遍很短，多數人在四十到五十歲左右就去世了。須菩提在印度的那個環境下算得上是一個長壽老人了，所以叫長老須菩提，意思就是德高望重的須菩提。

「長老須菩提在大眾中，即從座起」中的「大眾」指的是千二百五十名常隨眾。「即從座起」證明這千二百五十人已經坐在那裡了。佛陀最後一個回來，他吃完飯，疊好衣服，放好缽，整理坐具準備打坐時，須菩提從座位中站起來，這叫「即從座起」。

「偏袒右肩」，泰國和斯裡蘭卡的出家和尚現在依然穿著偏袒右肩的僧服，就是把右肩和右臂露出來。如果天氣很冷，他們會拿一塊布把右邊擋住，但是在行禮的時候是要把右肩和右臂露出來的。現在的印度人也有這個習慣。印度傳統認為用左手拿、遞東西是很不禮貌的行為，包括行禮都不可以用左手。我剛到印度的時候沒有左右手的分別，有時候用左手遞東西給印度朋友，多次受到印度朋友的提醒，這個傳統才引起我的注意。

在印度文化中，「偏袒右肩」是一個很禮貌很尊重的行為。「右膝著地」，是印度人的跪拜方式，左膝蹲下，右膝跪地，類

似於跪射兵馬俑的身體形態。從年齡上看須菩提比佛陀的年齡大，如果他以老賣老，那就應該是他坐在那裡，讓佛陀過來，但是他沒有這樣，他主動地從座位中起來，很莊嚴地完成了一系列動作——「偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言」——這就是師道尊嚴。下級對上級、弟子對師父說話叫「白」，臣子對皇帝說話叫「陳」，師父對弟子叫「告」，後面會經常出現「佛告須菩提……」。

「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。」須菩提在向佛陀恭敬地請示法要之前，先讚美了一番世尊，「希有」指像釋迦牟尼這樣擁有如此偉大人格、偉大智慧、偉大生命的人，在地球上是十分稀有的。不只是佛陀，還有像老子、孔子、耶穌這些開悟之人、古聖先賢，在地球上都是很稀有的，他們乃人間之大寶。佛家有三寶：佛寶、法寶、僧寶。佛寶就指釋迦牟尼，像這樣一個覺悟了的人，是人類的摩尼寶，異常珍貴，十分稀有，他的智慧、品德，足以成為萬世之尊，簡稱「世尊」。

佛有十大稱號，《金剛經》中對其中的「如來」有一個解釋，即「無所從來，亦無所去，故名如來」。如來者，如其所來，如其所是，如如不動，但是有來有去。這種關係很微妙。《周易》裡也有這樣類似的表述：「寂然不動，感而遂通。」寂然不動，就是如如不動。不動不代表它是一個死物，它感而遂通。老子也說過類似的話：「不出戶，知天下，不窺牖，知天

道。」(《道德經》第四十七章）這個「知」有兩個含義，一個是知道、瞭解的意思；第二個是主宰、掌控之義，知縣、知府之「知」即是此義。「牖」是窗戶之義。這個不出戶，不需看窗外的「我」是誰？是「道」。它永遠住在自己的地方，但是它知天下。為了便於理解，可以把這個「道」換成上帝。上帝不離開他的寶座，不離開他的天堂，不離開他的淨土，但是他可以知天下。我們再看《周易》的「易」。「寂然不動」，就是不出戶，但「感而遂通」，了知天下。「易」來到我們這間房子了嗎？來了。換言之，上帝來到我們這間房子了嗎？來了。上帝這個人來了嗎？沒有。那來者是誰？「心」或「道」來了，我們姑且稱之為「心」。

瑜伽是什麼？就是感應。心與什麼發生感應，什麼東西就來。我們與易發生感應，易就來了；我們在這個房子裡禱告上帝，上帝就來了。感而遂通，就叫「如來」。如果我們在這個房子裡算卦，一算一個准，為什麼？因為我們和《周易》發生了感應，一感應，那個易就通到我們這個房子裡來了。「如」就是不出戶，「來」就是知天下。這裡面飽含了終極哲學、終極生命的奧妙。

「世尊」，主要是從佛的報身角度說的。「如來」，主要是從佛的法身角度來說的。佛的法身是什麼樣的呢？如其所是而顯示，如其所是而存在。在《心經》裡面就是自在——「觀自在菩薩」的那個「自在」，自在就是法身、般若、空、佛性、

如來。什麼叫自在？自己而在謂之自在，反之就是他在——依他而在謂之他在。「他在」在佛家有一個專業術語叫「緣起」，即依靠某些外在的諸般因緣而生起的事物，名之曰緣起或緣生。在佛家看來，現象世界的一切都是緣起的，天地、宇宙、人生、社會、歷史皆是緣起——依因待緣方可生起種種事物。緣起就是他起，緣生就是他生，緣在就是他在——這幾個術語不同，但意思一樣。

學佛最難的就是過術語關。正常情況下，沒有五年至十年時間，術語這一關是過不去的，最快的也要兩三年。佛家有一個優點，善於用不同的語言來表達同一個事物，豐富而有趣，但它的缺點也正在此，同一種事物用了多種不同的語言來表達，久而久之，學習者極易陷入混亂之中，淪陷於名相或膠著於名相，按禪宗的說法就是「死於句下」。

要想把佛學的語言關過了實屬不易，因為佛教術語有幾萬個，讓它們各安其位非常困難。學著學著你就會發現，好多術語在你的頭腦中混成一鍋粥，亂成一團麻，剪不斷，理還亂。但是只要繼續深入學習，慢慢地這些術語就會各歸其位，像是下棋，每一步都歷歷在目、有條不紊，等到了這個階段，你才具備了學佛的基礎。

但是在過術語關的這段時期，90%以上的人就被止住不前了，一輩子都在追逐名相、字句。禪宗把這種現象叫狗攆石頭：前面扔了一個石頭，狗跑過去攆，還沒有追到，看到左邊又扔

了一個石頭，又跑過去攆，還沒有追到，發現右邊又扔了個石頭，它又跟著跑了，累得半死，最後才發現，就是一個石頭而已，什麼也沒有得到。90%的學佛人就被佛經中的一會兒法身，一會兒般若，一會兒空性，一會兒自在的諸多名相弄暈了。其實，這都是一個意思：法身就是空性，空性就是般若，般若就是自在，自在就是本體，本體是圓滿，圓滿就是實相，實相就是如來……就像推磨一樣，這麼轉吧，轉到後來發現這麼多的術語講的就是一個東西。慢慢就會明白，佛法是套套哲學，又叫環環哲學，環環相扣。一環沒有整明白，你就扣不上了。所以學佛一定要有很好的文化基礎，因此佛學被稱為「天下第一學」。

我有一位朋友的老師曾告訴他，佛學是天才之學——埋沒天才和培養天才的學問。你以為你是天才嗎？學佛去。一學你才發現，自己是一個無知之人。佛法是塊試金石，一試就發現自己那點小智小慧不算什麼，無非就是一個螢火蟲，而佛法如太陽，到太陽底下照照才知道，自己那點光一下子就被佛法智慧的無限光明給淹沒了，所以佛法是埋沒天才的學問。但同時，佛法又是締造天才的學問。一旦你能從佛法中摸爬滾打一番後出來，天下學問你將通達無礙，一目了然！你將對宇宙、人生、生命的奧秘瞭若指掌，所有的書籍一讀就了其真意，一看就知作者是否有真才實學，問題出在哪裡，所以佛法又是締造天才的學問。

因此，學佛之人，要麼在佛法中死掉，要麼從佛法中再生，有點像傳說中的闖少林寺十八銅人陣，要麼你被銅人亂棍打死，要麼你闖出來成為武術大師，沒有第三個結果。在這條路上，90%的人都「死」了，但剩下 10%活著出來的人，一定會活得很「旺」，他們不是思想家就是哲學家，不是政治家就是文學家，總之，都是人間的大家。這就是佛法的厲害之處。

「善護念諸菩薩」，「善」是善於的意思。就像母親，無論孩子在哪裡，她的心就在哪裡，這不由她自己。不管孩子在她面前還是千里之外，無論孩子十二歲還是二十二歲，她的心始終在孩子身上，她總是時時刻刻想著孩子吃飯了沒有，天氣變了他穿衣服了沒有，這就叫「護念」，這就叫母愛，母愛就是這麼偉大。「善護念」就是一位智慧的母親善於表達對孩子的愛：她既把愛表達了，又沒有把孩子嬌慣壞。

佛陀對菩薩就像母親對孩子那樣的「善護念」，佛陀愛他的弟子們，他的這種愛是智慧之愛、理性之愛。理性就是佛性，就是真理之本性，簡稱理性。東方人與西方人對理性的定義有本質的不同。西方人對理性的定義是：認識萬物之理的那個能力、途徑和方法。實際上西方人說的理性，實則是知性，是後天的，是第六意識，是在自我指揮下的一個認知能力。東方人說的理性是先天的存在之理，即佛性、般若，又名真理。真理是先天沒有被後天污染和扭曲的真實、真相之理。所以西方人所說的理性，與我們東方人所說的理性有著天壤之別。

菩薩們都是佛的弟子，是已經走上覺醒之路並獲得了一定成就的眾生，是「菩提薩埵」的簡稱。「菩提」就是般若。「薩埵」是梵語，翻譯成漢語就是眾生，又叫有情，有時候並稱為「有情眾生」，所有的眾生都是易情緒化、非理性化的，故「有情」二字含有貶義。哪些人是理性的化身呢？孔子、老子、佛陀這些聖人們，他們身上去除了一切情緒，全部轉化為理性，他們是理性的化身。我們與佛、菩薩的差別就在於菩薩是僅次於佛的覺悟的眾生，佛是已經覺醒了的眾生，我們是尚未覺醒的眾生。

「諸菩薩」的「諸」是什麼意思？有十大類菩薩，又叫十地菩薩。印度人把級別、境界、階段用「地」表示，十地就是十個階段，十個臺階。菩薩要經過十個臺階一地、二地、三地……一直到十地才能成佛。十地菩薩又名「等覺菩薩」，十地以上就是佛了。觀音、文殊、彌勒、大勢至、地藏等這些傳說中的菩薩都是等覺菩薩，他們只差那麼 0.00001%就等於佛了。佛經中把八地及八地以上的菩薩叫大菩薩。八地又名不動地、不退轉地，意思是說菩薩修行到第八地才不會退失掉，若八地以下你都有可能退回為凡夫，就像爬山一樣，爬著爬著，一不小心哪個腳踩空就摔下來了，只有到了第八地才會永遠摔不下來。八地以下的菩薩叫小菩薩。

如來是怎麼善護念諸菩薩的呢？猶如獨子。那佛只護念諸菩薩嗎？護不護念羅漢、六道眾生？佛愛一切眾生，他看所有

的眾生，都猶如獨子，無論這個孩子在身邊還是在千里之外，無論孩子在現在還是在萬年之後，他的心永遠都不離開孩子半步，這就是佛陀的偉大之處，這就叫護念。但是這個護念不是溺愛，是善護念一切眾生（包括菩薩）。所以這個地方正確的翻譯應該是：稀有，世尊，如來善護念諸眾生，善付囑諸眾生（含菩薩）。這樣的翻譯就更加準確了。

「善付囑諸菩薩」的「善付囑」就是善於教導、引導。佛陀是一個偉大的導師，又名「調禦丈夫」（佛的十大稱號之一），他可以根據眾生的根器應病與藥，他說的每一句話都能說到眾生的心裡去，用孔子的話說叫「因材而施教」。這些聖賢們都是人世間最偉大的教育家，他們知道如何用種種善巧方便調教不同需要、不同根器的眾生。現代的大學裡也有很多的老師，他們也可以調教學生，但這個調教裡沒有「善」，因為他們難以做到知一切眾生之需要，知一切眾生之根器。善護念、善付囑，這個時候就體現了佛的偉大：善護念是慈悲，是母愛；善付囑是善調教，是智慧。由此慈悲和智慧結合在一起，叫悲智雙運，猶如鳥之雙翼、車之雙輪，慈悲中有智慧，智慧中有慈悲。

踏上修行之路的男人叫「善男子」，同理，踏上修行之路的女子為「善女人」。「發阿耨多羅三藐三菩提心」，「阿耨多羅」是無上，「三藐」是正等，「三菩提」是正覺、大覺的意思，合在一起的意思就是無上正等正覺，簡稱「正覺」。正覺就是

佛。發正覺心，就是發成佛之心。善男子、善女人都是發了要成佛之心的人，他們已經踏上了修行之路，踏上了覺悟之路。

「雲何應住，雲何降伏其心？」這就是我們現代人問的問題，發願成佛之後如何「住」？意思是說該如何立世？如何生活？如何修行？肯定不能像凡人那樣散亂、墮落、顛倒、被五毒侵害著去生活。其實所有的佛學、佛法，都是一個目的：如何降伏其心。

中國禪宗的第二祖師慧可大師，去拜見禪宗初祖達摩時，問的就是這個問題：如何降伏其心。慧可未見達摩之前叫神光，神光法師年輕的時候就是僧人中的傑出之輩，講經、說論無所不通，閉關修行多年。在閉關期間發生了一件怪事：有一段時間頭痛欲裂，痛得像孫悟空被唐僧念了緊箍咒一般，痛完之後他發現自己的頭骨像牛羊那樣往外長角，冒了幾個「山峰」，並且在禪定中聽到一個聲音告訴他大道不遠，就在南方。他的剃度師寶靜禪師一看他的頭骨，如五峰隆起，於是就對神光說：「這是吉祥之相，你必當證悟。護法神指引你往南方去，分明是在告訴你，在少林寺面壁的達摩大師就是你的老師。」於是，神光辭別了寶靜禪師，前往少林寺，來到少林寺旁邊少室山上達摩祖師閉關的地方達摩洞，朝夕承侍。開始，達摩祖師只顧面壁打坐，根本不理睬他，更談不上有什麼教誨。但是，神光並不氣餒，內心反而愈發恭敬和虔誠。他不斷地用古德為法忘軀的精神激勵自己：「昔人求道，敲骨取髓，刺血濟饑，布髮

掩泥，投崖飼虎。古尚若此，我又何人？」就這樣，他每天從早到晚，一直呆在洞外，絲毫不敢懈怠。這樣過了一段時間，有一天晚上，天氣陡然變冷，寒風刺骨，並下起了鵝毛大雪。神光依舊站在那裡，一動也不動，天快亮的時候，積雪居然沒過了他的膝蓋。

達摩走出洞外問他：「汝久立雪中，當求何事？」

神光說：「惟願和尚慈悲，開甘露門，廣度群品。」（我想學法，請大師賜予教導。）

達摩說：「諸佛無上妙道，曠劫精進，難行能行，非忍而忍，豈以小德小智，輕心慢心，欲冀真乘，徒勞勤苦。」

神光聽後抽出戒刀，把自己的左手臂砍斷，供養達摩祖師。達摩知道他是個法器，問他想求什麼法。

神光說：「吾心未寧，乞師與安。」（我的妄想煩惱顛倒不斷，請師父把我這顆心安頓一下。）

達摩說：「將心來，與汝安。」（把你的心拿來，我替你安頓它。）

良久，神光曰：「覓心了，不可得。」（神光在那裡愣了半天後對他的師父沮喪地說：找心了，但沒找著。）

達摩曰：「我與汝安心竟。」（就在你找心的同時，我已經將你的心安好了。）

這句話一說完，神光當下開悟，立地成佛。達摩給他起了一個新的名字叫慧可。這就是禪宗二祖慧可大師悟道的公案。

從這個故事可以看出，即使我們修行到了神光這樣的高度，都會發現此心難安，可見安這顆心很難。心都安不住，如何成佛？發願很容易，但發完願了怎麼辦？所以須菩提替大家問了一個普遍的問題：願也發了，但是不知道該如何降伏我這顆顛倒混亂的心。「雲何降伏其心」，就是如何降伏我們這顆顛倒混亂的心。「心」在此處是指廣義的生命或人生，即如何平息和安頓我們這個顛倒混亂的人生和生命。須菩提比慧可大師幸運得多了，他並不需要向佛陀供養一條胳膊才能得到這次提問的機會。須菩提只是跪在那裡合掌問了一下：雲何降伏其心？

佛言：「善哉，善哉。」「善哉」這個詞不是佛家的發明，《左傳·昭公十六年》中就出現了「宣子曰：『善哉，子之言是。』」在儒家的《孟子》書裡，多處有「善哉」一詞。當佛法東傳後，「善哉」就變成了佛家的常用語。佛在這裡的意思是：你這個問題問得好。

「須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。」佛陀很親切地喊了一聲須菩提的名字後說道：恰如你所說，如來（我）是非常善巧地護念著諸菩薩和一切眾生的，也是非常善巧地教導著諸菩薩和眾生的。「汝今諦聽，當為汝說」，什麼叫「諦聽」？就是心無雜念，集中一切注意力放在佛即將給出的教導上，如影隨行之聽，謂之「諦聽」。你只有把自己的心態調柔了，把自己的位置降低了，排除雜念精力集中後，

我方「當為汝說」——才開始教導你。

學習或聽受智者的教導，可分為四個層次：

最淺表的學習是用感官學習，只用眼睛和耳朵在學習，所學內容僅僅抵達於我們的感官即止。

其次是用大腦學習，只是機械地、生硬地將所學內容強行地記憶在大腦中。應試教育下的學生們，多數都是如此地學習的。等考試完畢後，所學知識就會很快被忘卻。

再次是用心靈學習，真實地喜愛所學的知識和教導，將飽滿的情感深入地投注於學習的過程中。

最理想的學習方式是第四種——用生命學習，將我們的整個身心、整個存在、整個生死全部投入於學習之中，將所學內容視之為救命之梯繩、救死之良藥。我是一個落下懸崖之人，所學的內容或聖賢的教導，如同救命之梯繩，沒有此梯繩，我將於此懸崖下永無出期。我如同得了絕症的垂危病人，聖賢的教導如同救死之良藥，若沒有此良藥，我必死無疑；若能飲此良藥，我方可起死回生。以如此之態度來學習和聽受聖賢之教導，則名之為「用生命學習」。

佛陀不僅是在提醒千年前的須菩提要「諦聽」，也是在提醒千年後的我們，同樣需要用全部心靈來領受他的教導，用全部生命來領受他的教導。那佛陀提醒我們務必用全部心靈和生命來領受的，是什麼樣的教導呢？「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

佛陀講到此處時，明顯地放慢了語速：「對於那些已經發心修行、誓願成佛的善男子、善女人們——」佛陀停頓了一下後說，「應這樣住，應這樣降伏其心。」

說完佛陀就打坐入定了，之後留有一個長長的空白，這個在經文中沒有反映出來，但是我們要理解出來。須菩提及千二百五十人還跪在那裡想：應該這樣降伏其心，這樣是哪樣呢？弟子們在那裡琢磨著。但佛陀已經把眼閉上了，不再理會他們。

可憐的須菩提，他老人家仍然跪在那裡靜候著下文呢——但已沒有了下文。

這就是佛陀的教導：不說而說，不教而教。這就是第一空義，就是不可說，不可說。為了幫助大家理解，跟大家說另一則故事。

《維摩詰所說經》簡稱《維摩經》，是對中國文化影響非常深遠的一部佛經。盛唐著名詩人，有「詩佛」之稱的王維（西元 701～761 年），其字曰「摩詰」，其名與字就取自《維摩詰經》。《維摩經》中說，在遙遠的東方，有一佛國名曰香積國，國中有一位如來的弟子——維摩菩薩。維摩菩薩從香積國到我們娑婆世界來是為了協助釋迦牟尼佛教化眾生。他到了娑婆世界後變成了一個在家修行的佛家居士，叫維摩居士，又叫維摩長老。此長老有一習慣，愛教訓釋迦牟尼的弟子，釋迦牟尼身邊的大菩薩們都被維摩詰教訓得惟惟稱是。

有一天，維摩菩薩故意示現疾病躺在床上，發出「哎喲哎

喲」的呻吟。《維摩經》如是記載：

爾時，長者維摩詰自念：「寢疾於床，世尊大慈，寧不垂湣？」佛知其意，即告舍利弗：「汝行詣維摩詰問疾。」舍利弗白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：『唯，舍利弗！不必是坐，為宴坐（禪修、靜坐）也；夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不舍道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修行三十七道品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐；若能如是坐者，佛所印可。』時我，世尊！聞說是語，默然而止，不能加報！故我不任詣彼問疾。」

佛告大目犍連：「汝行詣維摩詰問疾。」大目犍連白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔入毗耶離大城，於裡巷中為諸居士說法。時維摩詰來謂我言：『唯，大目犍連！為白衣居士說法，不當如仁者所說。夫說法者，當如法說：法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故；法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故；法無形相，如虛空故；法無戲論，畢竟空故；法無我所，離我所故；法無分別，離諸識故；法無有比，無相待故；法不屬因，不在緣故；法同法性，入諸法故；法隨

於如，無所隨故；法住實際，諸邊不動故；法無動搖，不依六塵故；法無去來，常不住故；法順空，隨無相，應無作；法離好醜，法無增損，法無生滅，法無所歸；法過眼耳鼻舌身心；法無高下，法常住不動，法離一切觀行。唯，大目犍連！法相如是，豈可說乎？夫說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得，譬如幻士，為幻人說法，當建是意，而為說法。當了眾生根有利鈍；善於知見無所掛礙；以大悲心贊於大乘，念報佛恩不斷三寶，然後說法。』維摩詰說是法時，八百居士，發阿耨多羅三藐三菩提心。我無此辯，是故不任詣彼問疾。」

佛告大迦葉：「汝行詣維摩詰問疾。」迦葉白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，於貧裡而行乞，時維摩詰來謂我言：『唯，大迦葉！有慈悲心而不能普，舍豪富，從貧乞，迦葉！住平等法，應次行乞食；為不食故，應行乞食；為壞和合相故，應取揣食；為不受故，應受彼食；以空聚相，入於聚落；所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，所食味不分別，受諸觸如智證，知諸法如幻相；無自性，無他性；本自不然，今則無滅。迦葉！若能不舍八邪，入八解脫，以邪相入正法；以一食施一切，供養諸佛，及眾賢聖，然後可食；如是食者，非有煩惱，非離煩惱；非入定意，非起定意；非住世間，非住涅槃。其有施者，無大福，無小福；不為益，不為損，是為正入佛道，不依聲聞。

迦葉！若如是食，為不空食人之施也。』時我，世尊！聞說是語，得未曾有，即於一切菩薩，深起敬心，複作是念：斯有家名，辯才智慧乃能如是！其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心？我從是來，不復勸人以聲聞辟支佛行。是故不任詣彼問疾。」

佛告須菩提：「汝行詣維摩詰問疾。」須菩提白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，入其舍，從乞食，時維摩詰取我缽，盛滿飯，謂我言：『唯，須菩提！若能於食等者，諸法亦等，諸法等者，於食亦等；如是行乞，乃可取食。若須菩提不斷淫怒癡，亦不與俱；不壞於身，而隨一相；不滅癡愛，起於解脫；以五逆相而得解脫，亦不解不縛；不見四諦，非不見諦；非得果，非不得果；非凡夫，非離凡夫法；非聖人，非不聖人；雖成就一切法，而離諸法相，乃可取食。若須菩提不見佛，不聞法，彼外道六師：富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毗羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子等，是汝之師。因其出家，彼師所墮，汝亦隨墮，乃可取食。若須菩提入諸邪見，不到彼岸；住於八難，不得無難；同於煩惱，離清淨法；汝得無諍三昧，一切眾生亦得是定；其施汝者，不名福田；供養汝者，墮三惡道；為與眾魔共一手作諸勞侶，汝與眾魔，及諸塵勞，等無有異；於一切眾生而有怨心，謗諸佛、毀於法，不入眾數，終不得滅度，汝若如是，乃可取食。』時我，

世尊！聞此茫然，不識是何言？不知以何答？便置缽欲出其舍。維摩詰言：『唯，須菩提！取缽勿懼。於意云何？如來所作化人，若以是事詰，寧有懼不？』我言：『不也。』維摩詰言：『一切諸法，如幻化相，汝今不應有所懼也。所以者何？一切言說，不離是相；至於智者，不著文字，故無所懼。何以故？文字性離，無有文字，是則解脫；解脫相者，則諸法也。』維摩詰說是法時，二百天子得法眼淨，故我不任詣彼問疾。」

佛告富樓那彌多羅尼子：「汝行詣維摩詰問疾。」富樓那白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔於大林中，在一樹下，為諸新學比丘說法。時維摩詰來謂我言：『唯，富樓那！先當入定，觀此人心，然後說法。無以穢食置於寶器，當知是比丘心之所念，無以琉璃同彼水精。汝不能知眾生根源，無得發起以小乘法。彼自無瘡，勿傷之也；欲行大道，莫示小徑；無以大海，內於牛跡；無以日光，等彼螢火。富樓那！此比丘久發大乘心，中忘此意，如何以小乘法而教導之？我觀小乘智慧微淺，猶如盲人，不能分別一切眾生根之利鈍。』時，維摩詰即入三昧，令此比丘自識宿命，曾於五百佛所植眾德本，回向阿耨多羅三藐三菩提，即時豁然，還得本心。於是諸比丘稽首禮維摩詰足。時維摩詰因為說法，於阿耨多羅三藐三菩提，不復退轉。我念聲聞不觀人根，不應說法，是故不任詣彼問疾。」

佛告摩訶迦旃延：「汝行詣維摩詰問疾。」迦旃延白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者，佛為諸比丘略說法要，我即於後，敷演其義，謂無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義。時維摩詰來謂我言：『唯，迦旃延！無以生滅心行，說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰，通達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。』說是法時，彼諸比丘心得解脫。故我不任詣彼問疾。」

佛告阿那律：「汝行詣維摩詰問疾。」阿那律白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔於一處經行，時有梵王，名曰嚴淨，與萬梵俱，放淨光明，來詣我所，稽首作禮問我言：『幾何阿那律天眼所見？』我即答言：『仁者！吾見此釋迦牟尼佛土三千大千世界，如觀掌中庵摩勒果。』時維摩詰來謂我言：『唯，阿那律！天眼所見，為作相耶？無作相耶？假使作相，則與外道五通等；若無作相，即是無為，不應有見。』世尊！我時默然。彼諸梵聞其言，得未曾有！即為作禮而問曰：『世孰有真天眼者？』維摩詰言：『有佛世尊，得真天眼，常在三昧，悉見諸佛國，不以二相。』於是嚴淨梵王及其眷屬五百梵天，皆發阿耨多羅三藐三菩提心，禮維摩詰足已，忽然不現！故我不任詣彼問疾。」

佛告優波離：「汝行詣維摩詰問疾。」優波離白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者，有二比丘犯

律行，以為恥，不敢問佛，來問我言：『唯，優波離！我等犯律，誠以為恥，不敢問佛，願解疑悔，得免斯咎！』我即為其如法解說。時維摩詰來謂我言：『唯，優波離！無重增此二比丘罪！當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內，不在外，不在中間，如佛所說。心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內，不在外，不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。如優波離，以心相得解脫時，寧有垢不？』我言：『不也。』維摩詰言：『一切眾生，心相無垢，亦復如是。唯，優波離！妄想是垢，無妄想是淨；顛倒是垢，無顛倒是淨；取我是垢，不取我是淨。優波離！一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住；諸法皆妄見，如夢如焰，如水中月，如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。』於是二比丘言：『上智哉！是優波離所不能及，持律之上而不能說。』我答言：『自舍如來，未有聲聞及菩薩，能制其樂說之辯，其智慧明達，為若此也！』時二比丘疑悔即除，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是願言：『令一切眾生皆得是辯。』故我不任詣彼問疾。」

佛告羅侯羅：「汝行詣維摩詰問疾。」羅侯羅白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔時，毗耶離諸長者子來詣我所，稽首作禮，問我言：『唯，羅侯羅！汝佛之子，舍轉輪王位，出家為道。其出家者，有何等利？』我即如法為說出家功德之利。時維摩詰來謂我言：『唯，羅侯羅！不應

說出家功德之利，所以者何？無利無功德，是為出家；有為法者，可說有利有功德。夫出家者，為無為法，無為法中，無利無功德。羅侯羅！出家者，無彼無此，亦無中間；離六十二見，處於涅槃；智者所受，聖所行處；降伏眾魔，度五道，淨五眼，得五力，立五根；不惱於彼，離眾雜惡；摧諸外道，超越假名；出淤泥，無系著；無我所，無所受；無擾亂，內懷喜；護彼意，隨禪定，離眾過。若能如是，是真出家。』於是維摩詰語諸長者子：『汝等於正法中，宜共出家，所以者何？佛世難值！』諸長者子言：『居士！我聞佛言，父母不聽，不得出家。』維摩詰言：『然，汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。』爾時，三十二長者子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心，故我不任詣彼問疾。」

佛告阿難：「汝行詣維摩詰問疾。」阿難白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔時，世尊身小有疾，當用牛乳，我即持缽，詣大婆羅門家門下立。時維摩詰來謂我言：『唯，阿難！何為晨朝，持缽住此？』我言：『居士！世尊身小有疾，當用牛乳，故來至此。』維摩詰言：『止，止！阿難！莫作是語！如來身者，金剛之體，諸惡已斷，眾善普會，當有何疾？當有何惱？默往阿難，勿謗如來，莫使異人聞此粗言；無令大威德諸天，及他方淨土諸來菩薩得聞斯語。阿難！轉輪聖王，以少福故，尚得無病，豈況如來無量福會普勝者哉！行矣，阿難！勿使我等受斯恥也。外道、梵志，

若聞此語，當作是念：何名為師？自疾不能救，而能救諸疾人？可密速去，勿使人聞。當知，阿難！諸如來身，即是法身，非思欲身。佛為世尊，過於三界；佛身無漏，諸漏已盡；佛身無為，不墮諸數。如此之身，當有何疾？』時我，世尊！實懷慚愧，得無近佛而謬聽耶！即聞空中聲曰：『阿難！如居士言。但為佛出五濁惡世，現行斯法，度脫眾生。行矣，阿難！取乳勿慚。』世尊！維摩詰智慧辯才，為若此也，是故不任詣彼問疾。」

如是五百大弟子，各各向佛說其本緣，稱述維摩詰所言，皆曰：「不任詣彼問疾。」(《維摩詰所說經·弟子品》)

這些聲聞弟子，也就是小乘羅漢們都不敢代表佛陀去維摩大士家問疾，於是佛陀只好轉而問身邊的大菩薩們，有誰願意代表佛陀去向維摩菩薩問疾。《維摩經》記載曰：

於是佛告彌勒菩薩：「汝行詣維摩詰問疾。」彌勒白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，為兜率天王及其眷屬，說不退轉地之行，時維摩詰來謂我言：『彌勒！世尊授仁者記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提，為用何生，得受記乎？過去耶？未來耶？現在耶？若過去生，過去生已滅；若未來生，未來生未至；若現在生，現在生無住，如佛所說。比丘，汝今即時，亦生亦老亦滅。若以無生得受記者，無生即是正位，於正位中，亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐

三菩提，雲何彌勒受一生記乎？為從如生得受記耶？為從如滅得受記耶？若以如生得受記者，如無有生；若以如滅得受記者，如無有滅。一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記，所以者何？夫如者，不二不異，若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得，所以者何？一切眾生即菩提相。若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度，所以者何？諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。是故彌勒無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。彌勒！當令此諸天子，舍於分別菩提之見，所以者何？菩提者不可以身得，不可以心得；寂滅是菩提，滅諸相故；不觀是菩提，離諸緣故；不行是菩提，無憶念故；斷是菩提，舍諸見故；離是菩提，離諸妄想故；障是菩提，障諸願故；不入是菩提，無貪著故；順是菩提，順於如故；住是菩提，住法性故；至是菩提，至實際故；不二是菩提，離意法故；等是菩提，等虛空故；無為是菩提，無生住滅故；知是菩提，了眾生心行故；不會是菩提，諸入不會故；不合是菩提，離煩惱習故；無處是菩提，無形色故；假名是菩提，名字空故。如化是菩提，無取捨故；無亂是菩提，常自靜故；善寂是菩提，性清淨故；無取是菩提，離攀緣故；無異是菩提，諸法等故；無比是菩提，無可喻故；微妙是菩提，諸法難知故。』世尊！維摩詰說是法時，二百天子得無生法忍。故我不任詣

彼問疾。」

佛告光嚴童子：「汝行詣維摩詰問疾。」光嚴白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔出毗耶離大城，時維摩詰方入城，我即為作禮而問言：『居士從何所來？』答我言：『吾從道場來。』我問：『道場者何所是？』答曰：『直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辦事故；深心是道場，增益功德故；菩提心是道場，無錯謬故；佈施是道場，不望報故；持戒是道場，得願具故；忍辱是道場，於諸眾生心無礙故；精進是道場，不懈退故；禪定是道場，心調柔故；智慧是道場，現見諸法故；慈是道場，等眾生故；悲是道場，忍疲苦故；喜是道場，悅樂法故；舍是道場，憎愛斷故；神通是道場，成就六通故；解脫是道場，能背舍故；方便是道場，教化眾生故；四攝是道場，攝眾生故；多聞是道場，如聞行故；伏心是道場，正觀諸法故；三十七品是道場，舍有為法故；四諦是道場，不誑世間故；緣起是道場，無明乃至老死皆無盡故；諸煩惱是道場，知如實故；眾生是道場，知無我故；一切法是道場，知諸法空故；降魔是道場，不傾動故；三界是道場，無所趣故；師子吼是道場，無所畏故；力、無畏、不共法是道場，無諸過故；三明是道場，無餘礙故；一念知一切法是道場，成就一切智故。如是，善男子！菩薩若應諸波羅密，教化眾生，諸有所作，舉足下足，當知皆從道場來，住於佛法矣！』說是法時，五百天人皆發阿耨多羅

三藐三菩提心，故我不任詣彼問疾。」

.....

佛告長者子善德：「汝行詣維摩詰問疾。」善德白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，自於父舍，設大施會，供養一切沙門婆羅門，及諸外道貧窮下賤孤獨乞人。期滿七日，時維摩詰，來入會中，謂我言：『長者子！夫大施會不當如汝所設，當為法施之會，何用是財施會為？』我言：『居士！何謂法施之會？』『法施會者，無前無後，一時供養一切眾生，是名法施之會。』曰：『何謂也？』謂以菩提，起於慈心；以救眾生，起大悲心；以持正法，起於喜心；以攝智慧，行於舍心；以攝慳貪，起檀波羅密；以化犯戒，起屍羅波羅密；以無我法，起羼提波羅密；以離身心相，起毗梨耶波羅密；以菩提相，起禪波羅密；以一切智，起般若波羅密。教化眾生，而起於空；不舍有為法，而起無相；示現受生，而起無作；護持正法，起方便力；以度眾生，起四攝法；以敬事一切，起除慢法；於身命財，起三堅法；於六念中，起思念法；於六和敬，起質直心；正行善法，起於淨命；心淨歡喜，起近賢聖；不憎惡人，起調伏心；以出家法，起於深心；以如說行，起於多聞；以無諍法，起空閒處；趣向佛慧，起於宴坐；解眾生縛，起修行地；以具相好，及淨佛土，起福德業；知一切眾生心念，如應說法，起於智業；知一切法，不取不舍，入一相門，起於慧業；斷一切煩惱、

一切障礙、一切不善法，起一切善業；以得一切智慧、一切善法，起於一切助佛道法。如是善男子，是為法施之會。若菩薩住是法施會者，為大施主，亦為一切世間福田。』世尊！維摩詰說是法時，婆羅門眾中二百人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。我時心得清淨，歎未曾有！稽首禮維摩詰足，即解瓔珞價值百千而以上之，不肯取。我言：『居士願必納受，隨意所與。』維摩詰乃受瓔珞，分作二分，持一分施此會中一最下乞人，持一分奉彼難勝如來。一切眾會皆見光明國土難勝如來，又見珠瓔在彼佛上變成四柱寶台，四面嚴飾，不相障蔽。時維摩詰現神變已，又作是言：『若施主等心施一最下乞人，猶如如來福田之相，無所分別，等於大悲，不求果報，是則名曰具足法施。』城中一最下乞人，見是神力，聞其所說，皆發阿耨多羅三藐三菩提心，故我不任詣彼問疾。」

如是諸菩薩各各向佛說其本緣，稱述維摩詰所言，皆曰：「不任詣彼問疾。」(《維摩詰所說經·菩薩品》)

非但修小乘的羅漢們不敢去維摩居士家代佛問疾，就連修大乘的菩薩們也不敢去。《維摩經》接著記載曰：

爾時，佛告文殊師利：「汝行詣維摩詰問疾。」文殊師利白佛言：「世尊！彼上人者，難為酬對，深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙；一切菩薩法式悉知，諸佛秘藏無不得入；降伏眾魔，遊戲神通，其慧方便，皆已得度。雖然，當

承佛聖旨，詣彼問疾。」於是眾中諸菩薩大弟子，釋梵四天王等，咸作是念：『今二大士，文殊師利、維摩詰共談，必說妙法。』即時八千菩薩，五百聲聞，百千天人，皆欲隨從。於是文殊師利與諸菩薩大弟子眾，及諸天人恭敬圍繞，入毗耶離大城。

爾時，長者維摩詰心念：「今文殊師利，與大眾俱來。」即以神力，空其室內，除去所有，及諸侍者；唯置一床，以疾而臥。

文殊師利，既入其舍，見其室空，無諸所有，獨寢一床。時維摩詰言：「善來，文殊師利！不來相而來，不見相而見。」

文殊師利言：「如是！居士！若來已，更不來；若去已，更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者，更不可見。且置是事，居士！是疾寧可忍不？療治有損，不至增乎！世尊殷勤，致問無量，居士是疾，何所因起？其生久如？當雲何滅？」

維摩詰言：「從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病癒，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病癒，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩疾者，以大悲起。」

文殊師利言：「居士此室，何以空無侍者？」維摩詰言：「諸佛國土，亦複皆空。」又問：「以何為空？」答曰：「以空空。」又問：「空何用空？」答曰：「以無分別空故空。」又問：「空可分別耶？」答曰：「分別亦空。」又問：「空當於何求？」答曰：「當於六十二見中求。」又問：「六十二見當於何求？」答曰：「當於諸佛解脫中求。」又問：「諸佛解脫當於何求？」答曰：「當於一切眾生心行中求。又仁所問：何無侍者？一切眾魔，及諸外道，皆吾侍也。所以者何？眾魔者樂生死，菩薩於生死而不舍；外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動。」

文殊師利言：「居士所疾，為何等相？」維摩詰言：「我病無形不可見。」又問：「此病身合耶？心合耶？」答曰：「非身合，身相離故；亦非心合，心如幻故。」又問：「地大、水大、火大、風大，於此四大，何大之病？」答曰：「是病非地大，亦不離地大；水火風大，亦復如是。而眾生病，從四大起，以其有病，是故我病。」

爾時，文殊師利問維摩詰言：「菩薩應雲何慰喻有疾菩薩？」維摩詰言：「說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅；說悔先罪，而不說入於過去；以己之疾，湣於彼疾；當識宿世無數劫苦，當念饒益一切眾生；憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進；當作醫王，療治眾病。菩薩應如

是慰喻有疾菩薩，令其歡喜。」

文殊師利言：「居士！有疾菩薩雲何調伏其心？」維摩詰言：「有疾菩薩，應作是念：今我此病，皆從前世妄想顛倒諸煩惱生，無有實法，誰受病者！所以者何？四大合故，假名為身；四大無主，身亦無我；又此病起，皆由著我。是故於我，不應生著。既知病本，即除我想及眾生想。當起法想，應作是念：但以眾法，合成此身；起唯法起，滅唯法滅。又此法者，各不相知，起時不言我起，滅時不言我滅。彼有疾菩薩，為滅法想，當作是念：此法想者，亦是顛倒，顛倒者即是大患，我應離之。雲何為離？離我、我所。雲何離我、我所？謂離二法。雲何離二法？謂不念內外諸法行於平等。雲何平等？謂我等涅槃等。所以者何？我及涅槃，此二皆空。以何為空？但以名字故空。如此二法，無決定性，得是平等；無有餘病，唯有空病；空病亦空。是有疾菩薩，以無所受而受諸受，未具佛法，亦不滅受而取證也。設身有苦，念惡趣眾生，起大悲心，我既調伏，亦當調伏一切眾生；但除其病，而不除法，為斷病本而教導之。何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣，則為病本。何所攀緣？謂之三界。雲何斷攀緣？以無所得，若無所得，則無攀緣。何謂無所得？謂離二見。何謂二見？謂內見外見，是無所得。文殊師利！是為有疾菩薩調伏其心，為斷老病死苦，是菩薩菩提。若不如是，已所修治，為無慧利。譬如勝怨，乃可為勇。如是兼除老病死者，菩薩

之謂也。

彼有疾菩薩，複應作是念：如我此病，非真非有，眾生病亦非真非有。作是觀時，於諸眾生若起愛見大悲，即應舍離，所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者，則於生死有疲厭心，若能離此，無有疲厭，在在所生，不為愛見之所覆也。所生無縛，能為眾生說法解縛，如佛所說。若自有縛，能解彼縛？無有是處！若自無縛，能解彼縛，斯有是處。是故菩薩不應起縛。何謂縛？何謂解？貪著禪味，是菩薩縛；以方便生，是菩薩解。又無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。何謂無方便慧縛？謂菩薩以愛見心莊嚴佛土，成就眾生；於空無相無作法中，而自調伏，是名無方便慧縛。何謂有方便慧解？謂不以愛見心莊嚴佛土成就眾生，於空無相無作法中，以自調伏，而不疲厭，是名有方便慧解。何謂無慧方便縛？謂菩薩住貪欲嗔恚邪見等諸煩惱，而殖眾德本，是名無慧方便縛。何謂有慧方便解？謂離諸貪欲嗔恚邪見等諸煩惱，而殖眾德本；回向阿耨多羅三藐三菩提，是名有慧方便解。文殊師利！彼有疾菩薩，應如是觀諸法，又複觀身無常，苦、空、非我，是名為慧。雖身有疾，常在生死，饒益一切，而不厭倦，是名方便。又複觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非新非故，是名為慧。設身有疾，而不永滅，是名方便。

文殊師利！有疾菩薩應如是調伏其心，不住其中，亦複

不住不調伏心。所以者何？若住不調伏心，是愚人法；若住調伏心，是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏不調伏心，離此二法，是菩薩行。在於生死，不為汙行；住於涅槃，不永滅度，是菩薩行；非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行；非垢行，非淨行，是菩薩行；雖過魔行，而現降伏眾魔，是菩薩行；求一切智，無非時求，是菩薩行；雖觀諸法不生，而不入正位，是菩薩行；雖觀十二緣起，而入諸邪見，是菩薩行；雖攝一切眾生，而不愛著，是菩薩行；雖樂遠離，而不依身心盡，是菩薩行；雖行三界，而不壞法性，是菩薩行；雖行於空，而殖眾德本，是菩薩行；雖行無相，而度眾生，是菩薩行；雖行無作，而現受身，是菩薩行；雖行無起，而起一切善行，是菩薩行；雖行六波羅密，而遍知眾生心心數法，是菩薩行；雖行六通，而不盡漏，是菩薩行；雖行四無量心，而不貪著生於梵世，是菩薩行；雖行禪定解脫三昧，而不隨禪生，是菩薩行；雖行四念處，不畢竟永離身受心法，是菩薩行；雖行四正勤，而不捨身心精進，是菩薩行；雖行四如意足，而得自在神通，是菩薩行；雖行五根，而分別眾生諸根利鈍，是菩薩行；雖行五力，而樂求佛十力，是菩薩行；雖行七覺分，而分別佛之智慧，是菩薩行；雖行八正道，而樂行無量佛道，是菩薩行；雖行止觀助道之法，而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行；雖行諸法不生不滅，而以相好莊嚴其身，是菩薩行；雖現聲聞辟支佛威儀，而不舍佛法，是菩薩行；

雖隨諸法究竟淨相，而隨所應為現其身，是菩薩行；雖觀諸佛國土永寂如空，而現種種清淨佛土，是菩薩行；雖得佛道轉於法輪入於涅槃，而不舍於菩薩之道，是菩薩行。」

說是語時，文殊師利所將大眾，其中八千天子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。(《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》)

文殊與維摩的上述這一大段對話，其微妙與精彩，已無以形容。但更為精彩者還在其後：

爾時，維摩詰謂眾菩薩言：「諸仁者！雲何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。」

會中有菩薩名法自在，說言：「諸仁者！生滅為二。法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是為入不二法門。」

德守菩薩曰：「我、我所為二。因有我故，便有我所，若無有我，則無我所，是為不二法門。」

不眴菩薩曰：「受、不受為二。若法不受，則不可得，以不得，故無取無舍，無作無行，是為入不二法門。」

德頂菩薩曰：「垢、淨為二。見垢實性，則無淨相，順於滅相，是為入不二法門。」

善宿菩薩曰：「是動、是念為二。不動則無念，無念即無分別，通達此者，是為入不二法門。」

善眼菩薩曰：「一相、無相為二。若知一相即是無相，亦不取無相，入於平等，是為入不二法門。」

妙臂菩薩曰：「菩薩心、聲聞心為二。觀心相空如幻化者，

無菩薩心，無聲聞心，是為入不二法門。」

弗沙菩薩曰：「善、不善為二。若不起善不善，入無相際而通達者，是為入不二法門。」

師子菩薩曰：「罪、福為二。若達罪性，則與福無異，以金剛慧決了此相，無縛無解者，是為入不二法門。」

師子意菩薩曰：「有漏、無漏為二。若得諸法等，則不起漏不漏想，不著於相，亦不住無相，是為入不二法門。」

淨解菩薩曰：「有為、無為為二。若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是為入不二法門。」

那羅延菩薩曰：「世間、出世間為二。世間性空，即是出世間。於其中不入、不出、不溢、不散，是為入不二法門。」

善意菩薩曰：「生死、涅槃為二。若見生死性，則無生死，無縛無解，不然不滅，如是解者，是為入不二法門。」

現見菩薩曰：「盡、不盡為二。法若究竟，盡若不盡，皆是無盡相；無盡相即是空，空則無有盡不盡相。如是入者，是為入不二法門。」

普守菩薩曰：「我、無我為二。我尚不可得，非我何可得？見我實性者？不復起二，是為入不二法門。」

電天菩薩曰：「明、無明為二。無明實性即是明，明亦不可取，離一切數，於其中平等無二者，是為入不二法門。」

喜見菩薩曰：「色、色空為二。色即是空，非色滅空，色性自空。如是受想行識、識空為二，識即是空，非識滅空，

識性自空，於其中而通達者，是為入不二法門。」

明相菩薩曰：「四種異、空種異為二。四種性即是空種性，如前際後際空，故中際亦空。若能如是知諸種性者，是為入不二法門。」

妙意菩薩曰：「眼、色為二。若知眼性於色，不貪不恚不癡，是名寂滅。如是耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二，若知意性於法，不貪不恚不癡，是名寂滅，安住其中，是為入不二法門。」

無盡意菩薩曰：「佈施、回向一切智為二。佈施性即是回向一切智性，如是持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、回向一切智為二。智慧性即是回向一切智性，於其中入一相者，是為入不二法門。」

深慧菩薩曰：「是空、是無相、是無作為二。空即無相，無相即無作；若空、無相、無作，則無心意識，於一解脫門即是三解脫門者，是為入不二法門。」

寂根菩薩曰：「佛、法、眾為二。佛即是法，法即是眾，是三寶皆無為相，與虛空等，一切法亦爾，能隨此行者，是為入不二法門。」

心無礙菩薩曰：「身、身滅為二。身即是身滅，所以者何？見身實相者，起不見身及見滅身，身與滅身，無二無分別，於其中不驚不懼者，是為入不二法門。」

上善菩薩曰：「身口意善為二。是三業皆無作相，身無作

相，即口無作相，口無作相，即意無作相；是三業無作相，即一切法無作相，能如是隨無作慧者，是為入不二法門。」

福田菩薩曰：「福行、罪行、不動行為二。三行實性即是空，空則無福行、無罪行、無不動行，於此三行而不起者，是為入不二法門。」

華嚴菩薩曰：「從我起二為二。見我實相者，不起二法；若不住二法，則無有識，無所識者，是為入不二法門。」

德藏菩薩曰：「有所得相為二。若無所得，則無取捨者，無取捨者，是為入不二法門。」

月上菩薩曰：「闇與明為二。無闇無明，則無有二，所以者何？如入滅受想定，無闇無明。一切法相亦復如是，於其中平等入者，是為入不二法門。」

寶印手菩薩曰：「樂涅槃、不樂世間為二。若不樂涅槃、不厭世間，則無有二，所以者何？若有縛，則有解，若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭，是為入不二法門。」

珠頂王菩薩曰：「正道、邪道為二。住正道者，則不分別是邪是正，離此二者，是為入不二法門。」

樂實菩薩曰：「實、不實為二。實見者尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼，無見無不見，是為入不二法門。」

如是諸菩薩各各說已。問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」文殊師利曰：「如我意者，於一切法，無言無說，無

示無識，離諸問答是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門！」(《維摩詰所說經·入不二法門品》)

「不二法門」的「二」就是二元的意思。如何認識和超越二元對立，達到和諧與統一是全人類重要的課題之一，就連馬列主義也在討論矛盾和統一的問題。佛家追求的是「不二」，沒有衝突，超越對立與兩極。「時維摩詰默然無言」——這就是究竟的不二法門或曰終極的不二法門。

這也正是佛陀在《金剛經》裡說的「如是住，如是降伏其心」之深意。「降伏」與「不降伏」此為二，降伏即是不降伏，不降伏即是降伏，此為「不二法門」。佛說：「應如是住，如是降伏其心。」這就是佛陀的回答。佛陀已超越言語，無法可說了，整部《金剛經》到此就講完了。

須菩提坐在那裡還是不明白。等了許久見佛陀沒了下文，只好巧妙地催促佛陀說：「唯然，世尊！願樂欲聞。」這句話的表面意思是：是的，世尊，我很願意聽。深一層的意思是：您不是讓我們諦聽嗎？我們已經做好了準備，您怎麼沒下文了呢？

佛陀以為告訴大家「應如是住，如是降伏其心」，大家就

已經明白了，結果發現大家仍然不明白，他仍需繼續說點什麼才行。「應如是住，如是降伏其心」這是第一義，「如是」就是如其所是，如其所是「降伏其心」就夠了，但是須菩提沒有理解，大家都沒有理解，渴求佛陀給予進一步解說。

從此下面解釋的經文就進入了第二義。第一義超越言語，心領神會，是乘性而談（自佛性中流顯而來的終極妙義，亦是《道德經》中所言的「大音希聲」「大道無形」「大辯無言」），是維摩詰居士的「默然無言」。第二義是在言語中尋章摘句，類似於那麼多人向維摩詰居士的彙報。修行應該追求的是第一義，而第二義是在常人的語言、邏輯、思維這個層面上討論佛法。如果我們有足夠的悟性，就要超越第二義的層面，上升到心傳與神傳層面，就是言語道斷這個層面。因為般若智慧是先天本有智慧，超越後天的經驗，所以名之為「超驗智慧」，因其先於人類後天而有的經驗智慧，故又名「先驗智慧」。而語言、文字、邏輯等屬於後天而有的經驗智慧。經驗智慧與先驗（般若）智慧是完全不同類型的兩種智慧。（關於「先驗智慧」與「經驗智慧」的豐富內涵，請參閱作者其他著作。如《〈瑜伽經〉直解》等書中的相關章節。）

有一個禪宗的著名公案也與佛陀的靜默有關：

據《大梵天王問佛決疑經》載：爾時大梵天王即引若干眷屬，來奉獻世尊於金婆羅華，各各頂禮佛足，退坐一面。爾時世尊即拈奉獻金色婆羅華，瞬目揚眉，示諸大眾，默然

毋措。有迦葉破顏微笑。世尊言：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，即付囑於汝。汝能護持，相續不斷。」時迦葉奉佛敕，頂禮佛足而退。

又據《五燈會元·七佛·釋迦牟尼佛》卷一載：世尊於靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門。不立文字，教外別傳。今付囑摩訶迦葉。」如是，佛陀十大弟子之一的迦葉尊者，就成了承佛心法的印度禪宗第一代祖師，遞相傳授到第二十八代，即渡海來華的菩提達摩大師。菩提達摩在印度是禪宗的第二十八代祖師，來華後，又成為了中國禪宗的初祖，遞相傳授到第六代，就是將禪宗弘揚天下的六祖慧能大師。

佛法超越言語，不可說，因為不管怎麼解釋都是掛一漏萬，以偏概全，這也就是「無上甚深微妙法」，是微妙中的微妙，超越了常人的後天的思維、經驗和言談，是不可思議之法。如果你把佛法納入後天的經驗當中，這樣就等於削足適履，成為被你改造了的佛法，成為適合你的佛法。因為你把佛法左砍砍，右砍砍，納入你的思和議之中。思，是思維；議，是議論、談論。這樣，佛法就成為了你家的佛法。所以佛法一定要超越每個人的思和議，超越我們的言語和經驗，這樣，我們才能對佛法有心領和神會，才能進入心傳和神傳之中。（關於「心傳」與「神傳」的豐富內涵，請參閱作者的其他著作。如《皇冠

瑜伽——從身心健康到生命覺醒》等書中的相關章節。）儘管須菩提號稱是「解空第一」，對般若之空性（即超越性）有著異乎尋常的慧解，但仍然沒能理解心傳和神傳，沒能理解到佛陀的第一妙義，在那裡傻傻地跪了半天，在靜等著佛陀的下文。佛陀閉目靜坐了一會兒後，發現大眾並沒有明白他的教導——無聲的教導，須菩提仍然跪在那裡等待下文，佛陀只好無奈地迎合他的請求，開始了下文中的系列教導——無非是用更多的語言對「應如是住，如是降伏其心」進行無需解釋的解釋而已。

第三品 大乘正宗分

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心。所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

「菩薩」是「菩提薩埵」的簡稱。「菩提」意為覺悟，「薩埵」意為眾生，「菩提薩埵」意為覺悟的眾生。「摩訶薩」是大的意思。「菩薩摩訶薩」是一個倒裝句，譯為漢語就是大菩薩之義。

「所有一切眾生之類」，何為「眾生」？佛陀從不同角度對眾生作了歸類說明。先從出生方式給眾生歸類，分為「若卵生、若胎生、若濕生、若化生」。

何為卵生？像小鳥、雞、鴨、鵝等從卵中生出來的眾生。

何為胎生？像人、牛、馬等從母體的子宮中生出來的眾生。

何為濕生？像蚊子一樣從水裡出生的眾生。

何為化生？有這樣幾類化生。第一種化生就像蝴蝶，開始是蛹，從蛹中轉化出來，謂之化生。第二種化生就是天人，他

們生活在六道的最高道——天道中，天道有男女之分，但是由男人負責生孩子而且無需經過懷孕過程，孩子從男人的膝蓋或身體的某個地方突然裂開的皮膚中蹦出來，這就叫化生。第三種化生是往生西方極樂淨土或其他佛國淨土，當你死後，神識往生到西方極樂世界的蓮花中，你就從蓮花中誕生了。但是這個「誕生」不是說你在西方極樂世界有一個媽，媽媽懷孕一段時間後，你從媽媽的肚子裡生出來；而是從蓮花中打開，從蓮花中生出來了。所以，按照佛教的觀點，西方極樂世界沒有胎生，沒有卵生，沒有濕生，只有化生。

所有眾生都是依這四大類方式而出生，除此之外，沒有第五種出生方式。人表面上是胎生，實際上是四生具備：受精卵是卵生；胎盤在羊水中浸泡九個月，這是濕生；胎兒出生為胎生；不斷脫胎換骨地成長，這是化生。我們會看到有一些人，中年時期和少年時期貌似為兩個人，這種截然不同不僅體現在外貌上，還體現在性情、人格和思維方式等方面，他把自己重新改造了一番，把舊的我拋棄了，讓新的我誕生了，這就是化生。還有一些人拜了師父以後，通過跟隨師父學法讓自己脫胎換骨，重生一次。這些都是在舊有的我中生出一個新的我，類似於蠶蛹變成蝴蝶。因此，化生更像是一個形容、一個比喻。

釋迦牟尼在世的時候，有一個很老的弟子坐在他旁邊。

佛陀很親切地問他：「你多大了？」

老弟子答：「我六歲。」

佛陀說：「你看上去至少有六十歲，怎麼會只有六歲呢？」

老弟子答：「是的，佛陀，就我這個肉體而言，我今年已經六十六歲了。但是前六十年，我像夢遊一般地活著。自六年前有緣拜您為師，從此走上了新生之路，到現在屈指算來有六個春秋了，因此我才六歲。」

弟子通過佛陀的教導，讓自己脫胎換骨，重生下來，這就叫「法生」。法生也是化生的一種形式。在西藏地區有一些人，拜了上師以後，整個人發生了巨大的變化，這都叫化生。以上是以出生方式來劃分眾生的。

另一種劃分方式以「有色」和「無色」來劃分眾生種類。在佛門中，色不僅是指顏色，還指可見、可聽、可看、可聞、可感觸的一切現象，都稱之為色。用現代的話講，就是現象世界、物理世界，統名之曰色。「若有色」指有物理基礎的眾生，他們就叫有色眾生。人、牛、馬、羊等等就屬於有色眾生，因為他們都有一個有形、有色的身體。還有一類眾生是無色眾生，他們沒有具體形象，是純精神性的存在，比如說餓鬼、地獄中的眾生就沒有物理結構，你看不見他們。他們就叫無色眾生。

第三種劃分眾生方式以「有想」和「無想」來劃分。「若有想」，是指有思想的眾生，比如人。「若無想」是什麼眾生呢？這很難理解。有這樣一類修行人，錯誤地理解禪定，認為禪定就是什麼都不想。他們使勁地修行，到後來就真的什麼都不想了，把自己的腦子變得空空的沒有思想了。你不能說他是人，

也不能說他不是人，簡單地講就是悶厥狀態，這一類的眾生就屬於無想眾生。還有一類眾生是「非有想，非無想」，他們已經進入了「非想，非非想天」。你說他「無想」，不是；你說他「有想」，也不是；他介於「有想」和「無想」之間的特殊境界。

佛家除了愛把不同的境界用「地」來劃分外，還愛用「天」來表示。你達到了哪一層境界，就說你達到了哪一層天。這個「天」不同於天空的天，而是同菩薩十地的「地」同一個意思。天就是地，只是有時候用天來表示，有時候用地來表示，它們都是指生命（或曰意識）的某一種境界、某一種證量。「非想，非非想天」的狀態只有小乘佛法裡有，它是禪定初級的一種境界。

故而，所有的眾生均可分成這幾類：一種是以出生的方式分為卵生、胎生、濕生、化生；一種是以外在的形象分為有色、無色；還有一種是以內在的狀態和境界分為有想、無想、非非想三種狀態。

只要被稱為眾生的，就一定是處於非解脫狀態的生命。既然有這麼多的眾生都在非解脫狀態，那麼如何讓他們獲得解脫呢？佛陀說：「我皆令入無餘涅槃而滅度之。」「我」指的是佛陀；「皆」指這些形形色色的眾生全部包括在內；「令入無餘涅槃而滅度之」，是指把他們澈底地由「此岸」帶到滅一切苦厄、滅一切顛倒夢想、滅一切六道輪回、滅一切貪嗔癡慢疑的

彼岸。彼岸是什麼岸呢？是「無餘涅槃」之岸。

何謂涅槃？涅槃是梵語 Nirvana 的音譯。涅是不生，槃是不滅。涅槃合在一起，就是不生不滅，即永恆之義。涅槃就是《心經》裡面講的「觀自在菩薩」的「自在」，涅槃即自在。這又牽扯到佛家的繁複多變的名詞術語了，涅槃即自在，自在即自覺，自覺即自性，自性即自生，自生即自樂，自樂即法身，法身即如來，如來即真理，真理即光明，光明即空性，空性即般若，般若即金剛，金剛即佛性……如果大家有興趣可以一直往下說。總之，佛家那個最終的存在有幾十、上百個術語描述，其中一個術語就叫涅槃，但究其根本全部是一個意思。

涅槃是一個不能再分解的究竟法，它是完全出世間的，是完全超越有為世間的無為界。但若依體證它的過程和程度而言，涅槃可分為三類：

一是阿羅漢的「有餘涅槃」。有餘涅槃是指儘管達到了涅槃，但身心中仍存留有一些累世之業障與習氣尚未化盡。

二是菩薩的「無餘涅槃」。無餘涅槃是指身心內外的業障與習氣皆已淨除後的涅槃。

第三就是「大般涅槃」。大般涅槃簡稱大涅槃，這是佛的涅槃，是不涅槃的涅槃，這是一個很古怪的表達。六道即涅槃，不是出六道而入涅槃，是六道本身就是涅槃，是不舍六道而入涅槃，不是六道外別有涅槃。六道外有涅槃，是對小乘羅漢和大乘菩薩說的，在佛那裡無六道內、外之分。沒有六道外的涅

槃，也沒有涅槃外的六道，在六道中即在涅槃中，在涅槃中即在六道中。這種涅槃就叫大般涅槃，或叫圓滿涅槃。《楞伽經》裡說「無有佛涅槃，亦無涅槃佛」，指的就是佛陀的大般涅槃——不涅槃的涅槃，無所謂涅槃，也無所謂不涅槃。在佛家有一個專門術語，叫「輪涅無二」，或叫做「雙超輪涅」——輪回與涅槃兩者俱已超越，含攝輪涅雙方，而又不落入任何一方。

佛陀所追求的是至少讓眾生全部進入「無餘涅槃」，而不是「有餘涅槃」。換言之，釋迦牟尼要帶領所有的眾生都成菩薩或者成佛，而非成為羅漢。因為成羅漢是「有餘涅槃」。

那麼佛陀是以怎樣的方式讓胎生、卵生、化生、濕生這麼多的眾生，全部進入「無餘涅槃而滅度之」？就是下面這句話：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」

這裡出現了一個非常難以理解的問題，也是《金剛經》裡的一個難點，因為這裡面的境界非常高了。佛陀天天在講法，天天在用各種方式度無量無數無邊的眾生到彼岸，入涅槃，證得佛性，獲得究竟的生命覺醒。但是佛陀話鋒一轉，說了一句頗難理解的話：「實無眾生得滅度者。」佛陀擔心我們不理解，又補充了一句：「何以故？須菩提？」——知道這是為什麼嗎？不知道吧？那麼我告訴你，不管是菩薩還是佛，在滅度無量、無數、無邊眾生的時候，已經澈底地做到了無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，即一點點都沒有「我度了多少人」

這種想法，這才算是一個合格的菩薩、合格的佛。一旦有了「我相、人相、眾生相、壽者相」，那麼「即非菩薩」——就不是菩薩了。反之，若無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，則是真正的菩薩、真正的佛。無四相是整部《金剛經》的「金剛眼」，是《金剛經》的畫龍點睛之處。越離此四相，則為菩薩、佛；越有此四相，則為眾生。這是菩薩、佛與眾生的根本區別。

每個眾生都頑固地、執著地認為其身心內部有一個「我」存在，這個我就叫「自我」，簡稱為「我」。對自我的執著，就叫「我執」。「我相」就是我執之別名。所有貪嗔癡慢疑都來自於自我或曰我執。我執有多強烈、多強大，毒害生命、障礙般若智慧彰顯的「五毒」——貪、嗔、癡、慢、疑，就有多強烈、多強大；反之，如果我執越來越淡化，越來越遠離，貪嗔癡慢疑就越來越淡化，而終被超越。

沒有人可以直接消除貪、嗔、癡、慢、疑，因為那個看上去十分真切、實則根本就不存在的自我才是五毒存在的根源。自我與五毒是同一個事物的兩個不同名稱。此兩者之間是體用關係——自我是體，五毒是用。只要深入地看清了自我的虛幻本質而超離之，貪、嗔、癡、慢、疑就會不消而自除。整部《金剛經》，整部《大藏經》，整個人類所有的聖賢之教導與開示，無不是始終圍繞著如何瓦解與超越自我和我執而為言的。覺悟的過程、解脫的過程、成長的過程、彰顯般若的過程，無非是不斷地認清自我的虛幻與醜陋而瓦解之、超越之的過程。簡言

之，就是不斷地由我執走向放下我執的過程，就是不斷地由自我走向無我的過程。自我與無我是一個反比關係：自我化程度越高，則無我化程度就越低；自我化程度越低，則無我化程度就越高。佛陀就是一個澈底化除了自我、完全的無我的大覺者。或反過來說，因為佛陀達到了澈底的無我之境，故他成為了一位圓滿的正覺者、解脫者。

於是，佛陀傳授的小乘佛法都是圍繞一個主題展開的，就是不斷地用各種方式，從各種角度為你解析：人類和一切眾生都是沒有自我的，所謂的「我」只是一個深深的幻覺和執著而已。但是，對「我」的執著卻是非常真實的，真實到讓人難以辨別。它就像夢一樣，在夢中有一個「我」，在哭，在鬧，在笑，在這樣，在那樣……當夢醒了以後，夢中的「我」就沒有了。我們人生也是這樣，猶如一場長長的夢，夢中真實無比，夢醒後發現一切都是不存在的。

澈底認清了自我的虛幻本質後，自然就沒有了對自我的貪戀與執著——我執。遠離了我執就叫無我相。你有我相，自然就有人相，達到無我相了，自然也就無人相了。人是指他人，他人的存在是依你的存在為前提條件的。如果前提認為有一個我，那隨之而來的就有你，就有他，這樣就構成了眾生。有了眾生就有了壽者。壽是時間和過程的意思，體現在時間上的一個延續。這個延續有兩個含義：一個含義是個體在時間上的延續，有的動物活二十年，有的動物活五十年，人則不足百年，

就叫所謂的壽命；第二個延續是種族的延續，像人類已經有了幾十萬年的歷史。不管是個體的時間延續，還是種族的時間延續，都叫壽者相。我相、人相和眾生相是一個空間概念、數目概念，壽者相是一個時間概念，由時間和空間共同構成了眾生界。

凡夫和菩薩的分界線就是在有四相還是無四相：有四相則為凡夫；無四相則為菩薩、佛。壽者相、眾生相、人相的前提是我相，都是在我相、我執的前提下引生出來的。故在語序上把我相放在首位。

我執分為「先天我執」和「後天我執」，或者叫做「原發性我執」和「繼發性我執」兩種。先天我執除了叫做原發性我執外，也可以稱為「俱生我執」。「俱」即同時的意思，它伴隨著我們的出生一起來的，故稱為「俱生」。動物一生下來就知道吃喝，剛出生的小牛就有自我保護意識，當它感覺到遭遇危險時，就會逃得遠遠的，這種帶有本能的對我的保護意識就叫俱生我執。人也是如此，小孩子剛一出生就知道吃喝，他知道什麼東西對自己好，什麼東西對自己不好，慢慢地就學會了保護自己，這些本能都是俱生我執，不是後天學習的。

心理學家把俱生我執叫做與生俱來的自我意識，或自我中心。小孩子的眼中只有自己，沒有別人，出於本能，餓了就吃，渴了就喝，這是一種自私。如果小孩子沒有這種自私、自我中心，那麼這個孩子就無法生存下去，他必須要有這種自私。但

是這種自私不能保持一輩子，到了成人以後就會慢慢地走向淡化和超越。

到了成年之後，即到了十八歲之後，如果這種與生俱來的自私和自我意識仍然存在，不僅沒有被淡化和超越，反而愈來愈被強化和固著，這就是繼發性自我，或稱為「無明我執」。

人有三性：獸性、人性和佛性。獸性又名生物性，是人類數億年生物體進化後的殘留。人生的過程就是在合理地保留獸性（生物性）的同時，果斷地超越獸性進入人性的世界，下一步就是在合理地保留人性的同時，果斷地超越人性進入佛性的世界。我們與「三性」中的哪一性認同，我們就是哪一個世界的人：與獸性（生物性）深刻地認同，我們就是一個充滿獸性的人；與人性深刻地認同，我們就是一個充滿人性的人；與佛性深刻地認同，我們就是一個充滿佛性的人。歷史上所有的聖賢——無論是佛家的，還是道家、儒家的聖賢，他們都是將與生俱來的佛性深刻地認同並充分地彰顯的人。

自我或曰我執屬於獸性（生物性），人性之中有部分的自我，佛性之中澈底地無我。因《金剛經》是開示我們如何成佛的一部聖典，它必然教導我們要達到無我之境。惟有達到無我之境，我們的佛性（般若）才能充分地、無阻礙地彰顯出來，實現出來，由此前的抽象轉變為具體的真實。獸性（生物性）是人性的「繭」，只有將此獸性之繭成功地瓦解和超越，我們才能真實地進入人性的世界之中。人性又是佛性的繭，只有將

此人性之繭成功地瓦解和超越，我們才能真實地進入佛性的世界之中。(我們為什麼必須成佛成聖，將內在的與生俱來的佛性澈底彰顯之，實現之？不成佛成聖行不行？如不行，為什麼？關於此問題，請參閱作者其他著作，如《〈大學〉廣義》等書中的相關章節。)

無人相不等於沒有了別人，而是不執著於別人。不是說我眼睜睜地看見你而假裝沒有看到你，不是說馬路上那麼多人，我卻假裝沒有看見一個人，而是不執著於他們。這就叫「無眾生相」。無壽者相也是如此，這些相都有，但不執著。不執著，通俗地說，就是不與對方認同，不認同於我，不認同於壽者，不認同於眾生。不認同就是不執著。

怎樣才能達到無我相呢？也就是說怎樣才能達到破除和超越我執呢？有兩種途徑：漸進的方式和頓然的方式。漸進的方式就是每天進步一點點，每天昇華和超越一點點，經過若干年後，最終實現對自我的全面超越而進入無我之境。漸進的方式適合那些根基淺薄、信心不夠的修行者。頓然的方式是禪宗最主要的悟道方式，即擁有大根器和大信心的學者在明師的開示下，三言兩語，即可當下實現大悟生死，明心見性，直入無我之境。

頓然的方式，誠如禪宗六祖慧能大師所言：「善知識，若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。當知此經功德，無量無邊。經中分明讚歎，

莫能具說。此法門是最上乘。為大智人說，為上根人說。小根小智人聞，心生不信。何以故？譬如天龍下雨於閻浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂棗葉。若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解，故知本性自有般若之智，自用智，常觀照，故不假文字。譬如雨水，不從天有，元是龍能興致，令一切眾生，一切草木，有情無情，悉皆蒙潤，百川眾流，卻入大海，合為一體。眾生本性般若之智，亦復如是。善知識，小根之人，聞此頓教，猶如草木。根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人，亦復如是。元有般若之智，與大智人更無差別，因何聞法，不自開悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日光不現。般若之智亦無大小。為一切眾生，自心迷悟不同。迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」(《六祖壇經·般若品》)

我執或我相一旦被瓦解和超越了，其餘三相——人相、眾生相、壽者相，也就隨之被瓦解和超越了。

第四品 妙行無住分

「複次，須菩提，菩薩於法，應無所住，行於佈施。所謂不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空，可思量不？」「不也，世尊！」「須菩提，南、西、北方，四維上下虛空，可思量不？」「不也，世尊！」「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」

「妙行無住分」中的「行」是佈施行，即修行六度之一的佈施波羅密。修行佈施，妙在不住相、不住色而行佈施，簡稱「妙行」。妙行就是無住，無住就是妙行，所以叫「妙行無住分」。

「複次，須菩提，菩薩於法，應無所住，行於佈施。」佛陀教導須菩提，菩薩在行佈施的過程中，要做到「三輪體空」而行佈施。三輪體空就是我是空的，對方是空的，我所佈施之物也是空的。空就是不執著或超越，超越某個行為就叫空。那麼不空就是念念不忘，不能超越就會糾纏於其中，這就叫不空。「應無所住而行佈施」就是超越、不執著地按照三輪體空的要

求去行佈施。如此行佈施，則名曰如法佈施。否則，就是不如法而行佈施。

「所謂不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。」這是佛陀的命令，沒有商量的餘地。你不能說，讓我來和佛陀商量一下，能不能今天住聲佈施，明天住香佈施。不可以，這裡面沒有商量的餘地。因為佛陀在這裡不是以商量的口吻，而是命令語氣——不可，不可住色佈施，不可住聲香味觸法佈施。「菩薩應如是佈施」就是說一個菩薩必須這樣佈施。

到底怎樣佈施呢？「不住於相。」「不住」就是不執著。不住什麼相呢？不住「我相、人相、眾生相、壽者相」，不住「三輪」之相。佈施者、受施者和佈施物，都屬於相，都屬於色。不住相，不住色，應該三輪體空而行佈施，這才是一個菩薩在行佈施之時，應當具有的狀態和境界。佛陀慈悲，不厭其煩地向我們解釋，儘管已經解釋得很清楚了，但是還是擔心我們不理解，又問了一句：「何以故？」為什麼我（佛陀）要求你們務必如此呢？因為「若菩薩不住相佈施，其福德不可思量」。「若」為假設之義。此句意思是說，如果你們這些修行人在行佈施的時候，可以不住色、不住相而行三輪體空佈施，結果會怎麼樣呢？「其福德不可思量。」

這裡有兩個概念：福，是一個概念；德，是另一個概念。

福是幸福的簡稱，指俗世的、常人的幸福和快樂。福是世

間的東西，不管是升官發財，還是有一個好的相貌，有一個好的婚姻，有一個好的工作等等，這些都是我們世俗的東西，它都叫福。

但是，佛家思想中是如何看待福報的呢？在佛家看來，第一個福報是「生在中國」。此「中國」並非指中華人民共和國，而是國之中央謂之「中國」，指文明的中心、政治的中心、經濟的中心。這樣的地方就會讓你遇到佛法，生在這樣一個地方，那就是你的幸福。反之，生活在經濟的邊緣地帶，政治的邊緣地帶，文明的邊緣地帶，用通俗的話說就是生活在山溝溝裡，戈壁灘上，無人區內，這就是沒有福報。

第二個福報是「聽聞佛法」。如果佛陀未曾出生，那麼正法的名稱也全然無有；如果佛陀已現身於世，但沒有宣講正法，眾生也得不到利益；如果佛已講經說法，但隨著佛陀的去世，佛法也隨之隱沒，也對眾生起不到作用；如果佛法住世，但自己沒有皈入佛門也無濟於事；如果自己已經進入佛門，可是沒有被順緣的善知識所攝受，那麼對真理也將一無所知。故而，具足一切因緣而聽聞佛法的人是有很大福報的。

第三個福報是「暇滿人身」。「暇」字是空閒的意思，指有足夠的時間來進行修行；「滿」為滿意、圓滿之義，指身體健康，心智健全。這是修學佛法的前提條件。另外，有一個適合修行的環境，在人文環境方面，有一些非常好的良師益友隨時相助共勉，這些都是修行者必要之順緣。

第四個福報是「生起信心」。如果進入佛門是為了今生的消災祛病等，或者是因為害怕來世的惡趣痛苦，雖然已經皈依佛門，其法也只能稱為「救怖之法」，不可能真正趨入正道。再者，如果單單為了今生的豐衣足食等，或者僅僅追求來世的人天樂果，那麼即便已經皈入佛門，其法也只能稱為「善願之法」，也沒有真正趣入正道。只有真正認識到生死輪回皆無實義，為求解脫而入佛門，對佛法生起具足的信心，才能稱得上是真正的入道。

德是什麼意思呢？它不僅僅是指品德、道德，更指修行的功德與成就。在佛法中的成就指的就是成佛，獲得了覺悟，謂之功德。

成佛是出世間的成就，而福報是人世間的成就，這兩個合在一起就是世間和出世間雙成就。就是說，在人世間你的事業得心應手，生活富裕安康，家庭父慈子孝，鄰裡朋友和睦融洽等。同時，你又出生在西安、北京、紐約或倫敦這樣一個文明昌盛之地、交通發達之處。不僅如此，當你修行後，很快就獲得了菩薩和佛的成就。把世間和出世間所有美好的事情都占了，這就叫福德雙修、福德雙成。這句話正好說明，佛法不僅可以讓你獲得出世間的覺悟、覺醒，也可以讓你在人世間獲得成就。人世間的成就叫福，出世間的成就叫德，福德俱全，福德雙修。這一點和常人對佛法的理解不同，常人對佛法的理解是只有德沒有福，修佛法意味著越修越窮，越修越孤獨，父母

不要你了，丈夫、妻子不愛你了，兄弟姐妹不理你了，那就證明你只修德，沒有修福。

一個好的佛法修行者，應該是福德雙全。他得到了佛法智慧的啟迪，在「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的指導下，沒有了執著和貪念，悟透了生活和人生的真相，一身輕鬆，心無掛礙。相對而言，他會比還在貪嗔癡慢疑中爭鬥、煎熬的眾生幸福快樂得多，會以出世之心做入世之事，這就是福德雙全。

怎樣才能獲得和加強福德雙全呢？佛陀對我們的教導是十分清楚的：不住於相而行佈施，你就可以獲得人間之福、出世間之德，而且所獲得的福德大到不可思量。「量」是丈量，「思」可以理解成想像和思考。既超越了你的想像，又超越了數量可以表達的範圍，在數學裡叫無限——無限制、無盡頭，不可思量。

「須菩提，於意云何？」意思是：須菩提，你怎麼認為呢？

佛陀繼續問：「東方虛空可思量不？」東方就是一個虛空、一個太空，你可以用一個繩子丈量嗎？可以用一個數字表達出來嗎？須菩提回答：「不也，世尊！」不可以思，也不可以量。緊接著佛陀又開示：「須菩提，南西北方四維上下虛空，可思量不？」須菩提仍然回答說：「不也，世尊！」須菩提不是問一個發心成佛的善男子、善女人應如何住，如何降伏其心

嗎？佛陀正面回答說：「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」這就是回答：一個修行人，一個得道的菩薩，是不可以住在任何色、任何相上而行佈施的。「住」是膠著、執著之義。「不住」就是不可膠著、執著。「菩薩但應如所教住」之住，就是「不住之住」。為什麼要住在「不住之住」中？因為你在不住相、色等的佈施中，獲得的福德不可思議！佛陀又進一步作了一個比喻：如是，你所得到的福報、德報，猶如東西南北四維上下之虛空一樣，多得不可思量。

第四品 妙行無住分

第五品 如理實見分

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」「不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。」佛告須菩提：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

這一品相當重要，我們要一個字一個字地去品讀。

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」佛陀說：「須菩提，你是怎麼看待如來的身相呢？你認為可以用身相來見如來嗎？」這裡的「如來」是指法身，不要以為「法身」裡面真的有一個有鼻子、有眼睛的身體，這只是個虛詞。西方文化把神性看待成有形有相的存在，這個形不管是狗形、豬形、牛形，還是奇形怪狀的各種形，總之它是有形的；而東方文化正好相反，不管是儒家、佛家，還是道家、易家，都把佛性、神性看待成無形無相的。佛性者，法身者，般若者，同為一義，皆真理之別名也，皆生命之別名也。真理當然沒有任何形色，真理遍在而又超越於一切形色。既然無形哪來的身呢？身一般意味著形狀，故佛家所言的「法身」（如來）之「身」是一個虛詞，千萬不能著實地理解，一著實理解就不是佛法了。法身無身，

因為法身無相故。

法身就是佛性、空性、般若。般若當然是無形的，就像智慧，你能說你的智慧是方形的，或是三角形的嗎？這很可笑。智慧就是智慧，它既不是方形的，也不是三角形的。那它是什麼形的呢？它是無形的。因為只有無形才能無限，一有形就有限，故而佛性是無限的。修行就是突破有形之限的「自我」，進入無形無限的「無我」。修行就是要我們從「有我之我」進入「無我之我」，從「小我之我」進入「無我之我」，這就是永恆。

佛又名「無量壽」，「無量」就是不知道有多少，無法估量；「壽」是時間概念；「無量壽」實際上就是「永恆」之別名。永恆是無形，無形是無限，無限就包括無時間之限和無空間之限，宇宙之前它就存在，宇宙之後它還存在。佛性、般若是無形的，因為無形所以無限，因為無限所以永恆，因為永恆所以不生不滅，這就叫金剛。時間可以摧毀萬物，那什麼東西能摧毀時間呢？答案是：金剛，具體說就是佛性，它超越時空，超越一切，它是無限，它是永恆，它是不生不滅。

須菩提回答佛說：「不也，世尊！不可以身相得見如來。」如果我們把「如來」看待成一個有形有相的東西，凡有形有相的東西必有生死，無論它活到幾千、幾萬、幾億年，總之，必有一死。時間是有死亡的，它死於黑洞。因為在黑洞中時間和空間都不存在，宇宙中的黑洞可以理解為時間的墳墓。如果連

時間都有死亡，那麼處於時間中的萬事萬物有沒有死亡？一定有！

那麼什麼東西沒有死亡？非時間的東西，超越時間的東西，才可以不死亡，那就是佛性，就是如來，西方稱之為上帝。上帝既創造了時間，又超越了時間，上帝是時間的母親。所以，不僅不能以身相見佛性、如來、上帝，而且以時間見都不可以。

如來（此處的如來是佛陀的自稱。因為佛陀是證得如來，即法身的圓覺者）所說的法身不是真的有一個身，只是隨便給它起了一個名字而已，你不要著相，「如來所說身相，即非身相」。有的經文在這後面還綴了一句「如來所說身相，即非身相，故名身相」。意思是告誡我們腦子要靈活一點，說如來、法身這些詞語僅僅是給一個名字、一個稱呼而已，不要把這個稱呼著實地理解。用我們現在的話講，佛陀也就是這麼一說而已，你別執著地抓住不放了，它僅僅是個稱呼，起了個名字叫身相。

「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」這句話非常重要，是《金剛經》的金剛眼。《金剛經》共有五千多個字，你都可以忘掉，只有這幾句話不可以忘掉，否則《金剛經》你就白學了。在人生中，在禪修中，在生活中的任何一時一處，僅僅是不斷地默念和體悟這幾句話，就可以獲得究竟覺醒和無窮啟迪。這幾句話比那些最知名的咒語、真言等的威力不知要大上多少倍，它對我們這些後世眾生們身心的加持

力、淨化力，是無窮盡的，是無以言喻的。

虛妄之「虛」是空洞、不存在的意思，虛妄之「妄」是妄想、幻覺的意思。「皆是虛妄」有兩個含義。一個含義是指這些色、相，本身就是虛妄的，本來（從本以來）就是虛妄的。不管你看到的、聽到的、感覺到的，凡所有相，都是虛假不實的幻覺。第二個含義是表法，對象不是虛幻的，你聽到的、看到的、感覺到的都不是虛幻的，是真真實實的，但你要作虛幻想，你可以把它想像成、觀想成虛幻的，就是作幻化觀。對修行人而言，不管是真虛幻還是假虛幻，你都將其想像成、看待成虛幻。無論這兩種含義是什麼，結局是一樣的。佛家最重要的概念——空性，其實質就是超越性。超越性即空性，省稱為空。超越什麼？或換言之，空什麼？就是超越包括自己身心在內的一切，就是超越整個的現象世界和天地萬有。一旦超越之，這個現象世界就不能再迷惑我們，不能再誤導我們，不能再束縛我們，如此，解脫和覺醒就是必然之事。

「若見諸相非相」也有兩重含義。一個是你真的看到所有事物在成功地破除了各種虛幻以後的真相，是非相的。真理或先驗智慧（般若）是沒有任何形色的，即真理是沒有相的，以「無」為相的。第二種是我不管事實上是真實還是虛幻，總之我不執著於你，超越一切相。這就是說不管對象是真實的還是虛幻的，總之我不執著，我超越一切形、相、名、色，我的心靈，我的見地不執著、不住於一切形相之上。

再看眾生，有的人打坐常常會看見佛來了，菩薩來了，各個都是金光閃閃的真實地出現在你面前，這些都屬於相。你該如何應對？謹記《金剛經》教導：「凡所有相，皆是虛妄。」那什麼時候才不是虛妄呢？「若見諸相非相，則見如來。」見如來就是見佛性，簡稱「見性」。見性就成佛，這是包括禪宗在內的所有佛法的共同觀點。怎樣才能見性？去掉一切相，則見一切性；破除一切相，則見一切性。事物的真相謂之「性」，事物的真相就是無形無相，所有事物的本質都是空的。如果你見到了包括自己在內的一切存在都是無形無相的，你就見到了真相——空性，見到了一切存在的存在性，簡稱見性。

以「若見諸相非相，則見如來」這個標準來衡量目前東西方的宗教，包括基督教、印度教和道教等等都沒有破相，都在各自的相中玩，你家是象頭神，我家是太上老君，所有的神、所有的形、所有的相，都是虛妄的。有了佛陀給我們的這雙「金剛眼」，就可摧破一切愚昧，摧破一切有形，摧破一切虛妄，顯露終極真相——無相之相、永恆之相、空相。這就是佛法和一般的宗教、一般的世間學說的差距。世間學說都是在各種各樣的形、各種各樣的相中，不在此相就在彼相。還有人著書立說，非要區分太上老君和基督教中的上帝誰高誰低，類似於這樣的書和文章汗牛充棟、車載鬥量，在佛陀的眼中皆屬虛妄，皆屬戲論。

「若見諸相非相，則見如來」，見如來就是見涅槃，見涅

槃就是見佛性，見佛性就是見解脫，見解脫就是見般若……佛陀給了這句金剛眼指導我們今後的人生，無論我們是求學還是求仕途，永遠都不會再上當受騙。在我修行的這幾十年時光中，看到很多可憐的修行人，面黃肌瘦，嘴中念念有詞，思維跳躍古怪，幾乎是修行了一輩子，就上當了一輩子。因此我經常勸他們：「你們別修行了，回家吧！」因為他們都落在了這樣或那樣的相中，玩得熱火朝天、心神狂亂，玩得眾叛親離、六親不認。這樣的宗教信仰是很可怕的，最終把自己也弄得苦不堪言，不如早早回歸常態，做一個正常人。

所以宗教也好，修行也罷，倘若沒有明師，沒有經典作指導，千萬不敢盲修瞎練。一旦誤入歧途，就會毀掉自己，毀掉家庭，乃至於毀掉社會。誰是明師？佛陀就是最好的明師，佛陀的話就是經典，依經而行一定不會出錯。《金剛經》不僅僅是用來教導須菩提的，也是教導所有眾生的，好好地聽佛一句勸：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」這就是佛陀給我們的無上之教導、最高之密法，它像探照燈一樣指引著我們的一生，使我們不會走彎路。

現在社會上文化思潮混亂複雜，各種思想學說你方唱罷我登場，真真假假都混雜在一起。如果沒有一雙金剛眼，你很難不被欺騙。那麼這雙金剛眼就是：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」用佛所發現的萬物皆為空性之真理來見一切相，即可見如來，見佛性，見涅槃，也見上帝，這就

叫「如理實見分」。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第六品 正信希有分

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所，種諸善根。聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生，得如是無量福德。何以故？是諸眾生無複我相、人相、眾生相、壽者相，無法相、亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者；若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者。法尚應舍，何況非法』。」

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」這是須菩提的一個困惑。在前文中釋迦牟尼提出了一個驚世駭俗之論：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」，這種驚世駭俗的觀點，一般的眾生能夠生實信嗎？從這裡可以看出，須菩提有一個擔心：世尊呀，您把終極生命

的奧秘、終極存在的真理、終極成就的方法都公佈了出來，但是這個終極真理非常高妙，眾生恐怕難以生起實信啊！佛對須菩提說：「不要這樣說，你的觀點是錯誤的。你要相信眾生是能夠分辨出好壞對錯的。他們之前之所以著相，是因為他們沒有得到佛的啟示和教導。今天，我把這個最終的真相教導給眾生，眾生是會相信的，也會按照這個要求去做的，你要相信他們。」這叫「莫作是說」。

「如來滅後，後五百歲」中的「五百歲」未必是整整五百年，它是指佛陀涅槃五百年以後的所有時間，包括我們現在都屬於佛滅後五百年的時期。為什麼佛陀單單提出五百年，不是三百年也不是四百年？這在佛教中有一個說法，叫「佛法存世三段論」。

佛滅後，通俗地講就是佛陀涅槃後五百年是「正法時期」。在此時期，佛陀的教導在不錯、不漏、不走樣地流傳著；五百年以後的一千年叫「像法時期」，這個時期大家不注重佛法的真義和佛法的內容了，開始在意佛法的外在表象、外在形式了，意味著佛法開始衰敗了。

典型的注重外在形式的代表作品就是伴隨著佛法傳播路線的中國石窟文化。佛法的傳輸路線是經巴基斯坦的巴控喀什米爾，經阿富汗南端，先往北，再往東，沿著天山南北兩條道路，踏著絲綢之路到達長安，以長安為中轉站，再向全國擴散。在這長達千年的佛法東移過程中，一路上留下了許多佛窟：從

敦煌石窟、麥積山石窟，到龍門石窟，再往後是雲岡石窟、萬佛石窟等。從皇室到一般的凡夫俗子，傾盡財力，瘋狂造像，這種現象一直持續到宋朝方告一階段。據說龍門石窟中最美麗的盧舍那佛，就是武則天模仿她自己造的，開鑿佛像的費用也是武則天資助的。大家瘋狂地開鑿石頭修造佛像，還用各種方式繪製佛菩薩像，都不是為了學習佛陀的教導和佛法教義，而是希望自己的子孫後代可以不斷得到佛陀的加被與護持。這就是典型的像法時代。

根據佛家傳統，像法時代將持續一千年之久，一千年以後又墮落了，將迎來長達一萬年的「末法時代」。現在是佛陀滅度後二千五百年，按傳統觀點，現在應該是處於末法時代。

對於佛家的這個說法，只有相對價值，沒有絕對參照價值。雖然佛教中有大量的聲音談論末法時代，甚至把一切不好的現象皆歸因於末法時代，我認為這叫「泛末法論」。

我在印度訪學期間的研究方向就是中印佛教史，所以從佛陀時代一直到現在，從印度到中國，我對佛教史每一時期的情況幾乎瞭若指掌。經過我們對佛教史的研究發現：所謂的「正法時代」恰恰是佛法最為衰敗的時期，成就者極少，即使成就也只是羅漢成就。那個時候（即所謂的「五百年正法時期」）在印度只盛行小乘佛法，佛教沒有傳遍世界；所謂的「像法時代」中大乘佛法出現，佛法從印度傳播到其他國家，修行成就為菩薩和佛，這些都恰恰是佛陀滅後五百年才開始的事情；而

在所謂的「末法時代」，現在的西藏密宗中卻有大量的修行者獲得佛陀般的成就。

我曾幸運地拜見过有「當代佛陀」之稱的龍洋活佛。他生下來就是佛，根本不需要修行，到他這一代已經是第五代活佛了。在西藏活佛轉世的法系傳統中，即使找到了小活佛，也還要帶著他修行，直到某一天才能開悟。但龍洋活佛這個法系，是不需要修行的，生下來就是佛。如果他現在就死去，他的身體就可以化成一道光虹化而去，且每一代轉世都可以做到。近當代的西藏地區，獲得大成就的修行者不計其數，也就是說當代的佛陀不計其數。但是因為謙虛，都不願意宣稱自己是佛，將自己的身分主動降低，讓大家的恭敬心都指向釋迦牟尼而不是他們。但實際上這些大成就者們與釋迦佛一般無二，沒有任何差別，佛陀所達到的究竟成就，他們全部達到了，而且某些人比釋迦牟尼成佛的速度還要快。釋迦牟尼用了六年的苦行後才在菩提樹下成就佛果，而像龍洋活佛這樣的人一生下來就是佛，連六個月都不需要，何況是六年？還有六祖慧能大師言下大悟，頓悟成佛。從成佛速度而言，他們遠超釋迦牟尼。這些事例有力地說明，末法時代無末法，它比所謂的「正法時代」獲大成就者更多。

由是可知，所謂的「佛法歷史三段論」，只有相對參照意義，沒有絕對參照價值，很多與歷史出入甚大，僅僅可作方便說法，不是究竟之論。

現在有人動不動就提出末法時代的種種問題，包括法輪功在內的邪教組織，都是大肆利用「末法時代災難重重」的言論恐嚇民眾，唯恐天下不亂。一些不明真相者極易受其蠱惑、蒙蔽而不知所措。我們曾聽到大量的關於「2012 年 12 月 21 日世界末日」的災難言論，就是以佛家的「末法論」為前提基礎的。如果沒有這個「末法論」的廣泛流傳與心理預熱，也就沒有近兩年全中國乃至全世界氾濫的「末世論」。法輪功也做過這種荒誕的事情，李洪志說 1999 年人類要大毀滅，到了 1999 年世界沒有毀滅，於是又稱是自己轉動法輪把災難時間往後推到 2000 年。2000 年還是沒有發生什麼災難，他又說他把時間往後推了。直到現在地球還是很好地運轉著，而這個「跳樑小丑」把自己推到了美國。

在我們的有生之年，這種荒誕的「末世論」會層出不窮，他們與修行毫無關係，純粹是一些居心不良之徒唯恐天下不亂而編造出來的自欺欺人之談。不可再相信「末世論」這種怪誕不經的學說。告訴大家一個試金石：凡是相信、傳播、締造這種或是那種「末世論」的，一律沒有正知正見，一律是狂邪之徒，這與佛陀教導我們「善護念，善付囑」的「無緣大慈，同體大悲」精神嚴重地相悖。

佛陀對眾生就像母親對孩子一樣呵護關照，怎麼能夠恐嚇呢？怎麼可能說出「你信不信佛？2012 年世界就要滅亡了，在此之前趕緊信佛吧，佛能救你」此類的話語？任何帶有要

脅、欺騙、利誘、脅迫他人皈依佛教的行為都是違背佛教精神的。只有在他人自願的情況下皈依佛教，學習佛法，才是佛之本意。

「如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心」，這句經文是說不僅與佛陀同時代的人會生信心，即使佛陀死去五百年以後，進入所謂的像法時代和末法時代，還是有很多有善根、慧根的「持戒修福」者，也能生起信心。

「持戒」分兩種：一種持戒是佛所制定的各種戒律，特指佛家的戒律；第二種戒是泛指一切人間共同遵守的普遍法則和普世價值，即什麼當為，什麼不當為。比如殺人，不僅佛家文化反對，全人類所有的文化都反對殺人，所以不殺人就是全人類普遍遵守的行為準則，這就是戒律。遵守戒律就叫持戒，持戒就是守規矩。沒有規矩，你沒有辦法立身處世。要想立身處世，必須要守某種規矩，特別是守住人類共同遵守的普世價值觀，遵守得越澈底、越到位越好，這就叫持戒。

還有一個叫「修福」。持戒本身就是修福，除了持戒以外，佈施、忍辱、禪定等等都可以給你帶來福報，都叫修福。修福不僅僅包括持戒，包括整個六度都是修福。

「以此為實」就是以此證明這個人不是接受了一兩個佛的教導，而是接受了無量千萬佛的教導，是「已於無量千萬佛所，種諸善根」，所以他能夠生起信心。即使別人不信，但是這個持戒修福的人一聽，他就認為這是正法、大法，他就生起信心，

一點兒也不會懷疑。

這一點很重要！你不要以為你聽懂了，其實你沒懂。比如說，三個月以後，你還有沒有在堅持「凡所有相，皆為虛妄。若見諸相非相，則見如來」？當你在遇到各種利害關頭的時候，你還能不能記住這句話？你還能不能以這句話為你的人生指南，並嚴格地按照這句話來做？行為中若沒有體現出來，只是在嘴上有那麼點相信，這不算實信。佛要求的是生實信，是實實在在地、老老實實地相信，而且這一信就永信。當有一輛車迎頭過來撞倒了你，在飛起的一瞬間你什麼都忘記了，但這幾句經文不會忘記；即使臨死前十分鐘，你不知道你是誰了，你回憶不起自己叫什麼名字了，但是這幾句經文不會忘記。要達到這麼一個程度，才叫「生實信」。那麼，我們反思一下，我們達到了沒有呢？沒做到，就是沒有生起真實之信。

《金剛經》後半部分，佛陀告誡我們，佛是實語者、不妄語者，不會騙你的，就看你是否從內心生起實信。有人說，成佛很難，其實一點都不難，只要把這幾句經文實實在在地融入我們的血液中，成佛就是彈指一揮間的事情。

你再也無需去往生阿彌陀佛淨土，而是阿彌陀佛需要往生你的淨土，這個淨土就叫「常寂光淨土」，又名「自性淨土」。常寂光淨土就是自性淨土，所有的淨土都是從自性淨土中來。你進入了自性淨土，你就是佛，那還需要往生東方、西方淨土嗎？當我們念佛往生西方極樂世界時，想想阿彌陀佛往生哪裡

呢？他哪裡都不往生。你要是成為阿彌陀佛，你也是哪裡都不往生，你是往生自己的淨土中，自己的淨土就是自性淨土。「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」，這句經文，足以令我們迅速成佛！

很多人說，這就可以成佛？不會吧？哪有這麼容易？我不敢像須菩提那樣說「你們不能生實信啊」，因為佛陀已經告誡須菩提「莫作是說」，讓他不要輕意地否定人，把人看扁了，其實這些眾生都是很厲害的，他們都經過一佛、二佛、三四五佛，乃至千萬無量諸佛的教導，你只要說了，眾生是馬上就會生實信的。故我們現在能學習《金剛經》，不只是接受過一佛二佛的教導，而是已經接受了無量諸佛的教導啊！

在大乘佛教中，佛不是一個，除了釋迦牟尼之外還有無量無邊諸佛，還有三世諸佛——過去佛、現在佛和未來佛。過去有佛無量無邊，現在有佛無量無邊，未來有佛無量無邊，三世都是無量無邊諸佛。那麼，哪怕你不是在這麼多佛的面前都接受過教導，而是今天第一次聽這句教導，但如果你能生一念淨信，也是功德無量。這種信是淨信，不摻雜著我私、我見之信任。哪怕你只生這一念的淨信，會得什麼樣的結果呢？

「須菩提，如來悉知悉見。」這個如來指的是釋迦牟尼佛，還是阿彌陀佛？還是南方寶生佛？還是東方阿閦佛？還是指我們的佛性、法身？釋迦牟尼佛已經涅槃了，涅槃是佛教的一個術語，通俗地講就是死了，死了的人如何悉知悉見？那麼

是誰悉知悉見？就是我們的自性、我們的法身、我們的佛性，它知道我們相信了這句話，信任了這句話。

「是諸眾生，得如是無量福德。」就是說生淨信、生實信的這些眾生，會得到無量無邊幸福與功德的回報。無量福德，就是因為我們一念淨信、實信，就會得到無量之福德。

佛法中的解脫就是破除束縛，名曰解脫。有束縛就無解脫，需要解脫是因為我們有這樣或那樣的束縛，這些束縛可以歸為兩大束縛：一是我束，又名我執；二是法束，又名法執。

《金剛經》一方面要去我束，一方面要去法束。我束不除永遠不可能真正修行，不能夠有任何的覺悟，也踏不上覺悟之路；法束不去除，只能獲得部分的階段性成就，不可能獲得終極成就，最多只能成為一個羅漢，沒有辦法成佛。

眾生被我所束，困於我執、我念之中，成為自我的奴隸，這很難解決，特別是俱生我執。它是生來就有一個「我」的強烈念頭，這種與生俱來對「我」的執著與認同，非常難以去除。故而佛陀教導我們要用「無複我相、人相、眾生相、壽者相」來破除我執。

修行人被法束，牢牢地認為有一個或一些方法（佛法）可以帶他走向解脫。這個方法他視為自己的生命，強烈地依附於這種方法，他認為沒有這種方法就不能出離苦海，永斷輪回，因此必須要緊緊抓住這個或那個方法，這就叫被法束。

釋迦牟尼緊接著用「無法相」破除對各種方法的迷戀、依

賴和執著，並加了一句「亦無非法相」。什麼叫「非法相」呢？如果認為成佛是沒有方法的——「修行是沒有方法的」這個想法也要破除，這個就叫非法相。既要破除法相——認為修行是有方法的，又要破除非法相——認為修行和成佛是沒有方法的，這就叫不二法門。凡是二元對立的雙方一律超越、破除。認為成佛有一個方法，這是一方；認為成佛沒有一個方法，這是另一方。正方不住，反方也不住，兩者皆超越。

其實「無法相，亦無非法相」就是讓我們超越二元對立，超越一切後天的觀念、後天的態度。問題的焦點並不在於討論「是否有成佛的方法」，問題的焦點在於你只要有這個觀念就應該被超越。因為這種觀念是後天生成的，修行就是要超越一切後天，超越一切人為的觀念、態度、概念。只有超越這一切才能證涅槃，入永恆，特別是無餘涅槃。

永恆的前提是必須無執、無著、無形。無形才能無束，無形、無束才能永恆，永恆才能夠超越時間和空間；反之，一旦執、一旦著、一旦有形，我們就掉入了現象世界，就陷入了後天，就永遠無法進入永恆之中。故而，所有的觀點都要被超越，最後連真善美都要被超越。不是真善美出了問題，是你出了問題，你要被超越，因為你一直生活在你的後天中。要想獲得永恆，一定要把你超越掉，你對你心中「善的執著」和「惡的執著」都要被超越。真正需要超越的不是善惡，而是執著善惡的行為，超越的是「執著」這兩個字。善也罷，惡也罷，都不重

要了，重要的是你對善惡有沒有執著，一有執著就不得解脫。

給大家講個梁武帝和達摩祖師的故事。梁武帝是一個骨灰級的佛教徒，在他身上有很多骨灰級的故事，他的故事都是古今一家，別無替代。

所有從印度到中國來的高僧，都背著、扛著、拉著大量的經論到中國來，唯有達摩大師一個字都沒帶到中國來，他只是把他自己帶來了，因為他就是所有佛經的濃縮，他自己就是佛，佛不需要帶佛經，只有非佛的人才要帶佛經。佛陀從來不會把佛經背著到處跑。你想聽佛法嗎？請坐下，釋迦牟尼就地開始給你講法。只有未成佛的人，才把佛經大箱小箱地帶上，生怕丟掉一部經典。達摩大師就是佛，他的教導都是佛經，他所有的言語都是佛論，他所有的行為都是佛行，何需帶佛經？所以達摩大師很瀟灑地一個人漂洋過海，經過越南在廣州登陸。

當時的中國是南北朝時期，長江以南為南朝，以北為北朝。南朝梁國的梁武帝一聽說印度來了一位大師，就盛情邀請到建康（今江蘇南京），接見了達摩大師。

他說：「朕即位以來，造寺、寫經、度僧不可勝數，有何功德？」關於梁武帝建寺度僧有一個說明。作為一個皇帝來說，梁武帝是一個十分差勁的皇帝，他用國庫的銀兩不斷地建造寺廟，不管這些寺廟有沒有用，反正一個個建好後就放在那裡，類似我們現在的爛尾工程一樣，最後國庫都被建空了。他還下聖旨，所有的州府縣每年都攤派任務，必須建寺、度僧若干，

若達不到指標，就問責知府，下一年還完成不了的，則免去職位。所以，每年各個州府縣像抓壯丁一樣，抓一批批的年輕人出家當和尚。

達摩大師答道：「並無功德。」梁武帝驚問道：「何以並無功德？」達摩大師說：「淨此是人天小果，有漏之因，雖有非實。」意思是你這樣子做最多得到一點小小的福報，這個福報就是下輩子讓你繼續投胎為人，即使再好一點就是投胎生為天人，但還是在六道中，仍然沒有脫離六道輪回，故而說是人天小果，毫無功德，這個果小到可以忽略不計。

聽完這番話，梁武帝生氣了。他認為自己幹了這麼多的好事，怎麼可能才得到這麼小的果報呢？別人對他這個行為，皆呼萬歲，都說他英明神武，怎麼到了達摩這裡，給一個這麼小的評價？說話氣氛頓時僵了起來。

梁武帝就問：「“对朕者谁？」這句話是很嚴重的。實際上這句話暗含著：你以為你是老幾呀？你竟敢對我「造寺度僧」這個偉大壯舉不屑一顧，你以為你是誰？你有什麼了不起？畢竟古代人說話還是很文雅，他換了一個表述：「“对朕者谁？」達摩大師回答得更巧妙：「不識。」——我也不認識。從中，我們可以看到當時這兩個人劍拔弩張的氛圍。这是一場充滿了火藥味的談話。在古代敢和皇帝這樣叫板的人，生存的概率是很低的，幸虧梁武帝是個骨灰級的佛教徒，否則達摩很可能就腦袋搬家了。即使是這樣，梁武帝仍然覺得達摩是一代大師，

沒有為難他，把他放走了。後來，達摩大師渡江來到了北魏少林寺旁邊的少室山，找了一個山洞，閉關九年。

故事中梁武帝對自己「造寺度僧」的功德念念不忘，沒有做到佈施的時候三輪體空。如果他做到三輪體空，就不是人天小果了，就是真正的發菩提心，直接證悟的是佛之果位。如果三輪不空，就僅僅是一個小小的善舉，不是修行。因為他著了法相，他見人就問「我造了這麼多的寺廟，有什麼好的回報？」這就充分證明了他念念不忘自己造寺度僧，對這個功德有極大的依賴和執著，就是這種依賴和執著，使他不能獲得解脫，把他困在了我束與法束之中。

「若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。」如果沒有方法就等同凡俗，凡俗之人沒有不著「我相、人相、眾生相、壽者相」的。你看馬路上所有的人，都在我、人、眾生、壽者這個圈子裡轉，無一例外。只是有些人的我相、人相淡一些，有些人重一些，完全沒有是不可能的。所以，「若取非法相」就是如果不修行，那麼他就是普通的凡俗眾生，必然在我、人、眾生、壽者相之中。

有個窮人需要去參加一個盛大的宴會，出席此宴會者皆是上流人物。於是他就向朋友借了一身華麗的衣服去參加宴會。在宴會上，他總是擔心別人看出他的衣服是借來的。第一個人給他敬酒時，他由於擔心而非常緊張，脫口而出：「你不要誤會，我的衣服不是借來的。」對方一聽，愣了一下。又有人向

他敬酒，還是由於太緊張了，他又說了一遍：「你不要誤會，我保證我的衣服不是借來的。」對方又是一愣。他也自知很失言，就暗中不停地告誡自己，以後再也不說了。正在此時，又有一個人來向他敬酒。他非常擔心自己說錯話，緊張得大汗淋淋，滿臉通紅。那個朋友就很關心地問他：「你是不是不舒服？是病了嗎？」在朋友的一再追問下，他不得不說點兒什麼，於是他突然大聲地說道：「我決定不再告訴任何人，我的衣服是借來的！」——執著於我、人、眾生和壽者之相，是我執，是法執，可執著於「不執著於我、人、眾生和壽者之相」，則是另外一種執著，同樣是著相，故「若取非法相，即著我、人、眾生、壽者」。

「是故不應取法，不應取非法」，這一句非常高妙。兩者都不要，才是真超越。「不應取法」，是超越法執，「不應取非法」，是超越我執。兩者皆已超越，方可成佛。

為什麼「不應取法，不應取非法」呢？「以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者。法尚應舍，何況非法』。」「如來」在此處是釋迦牟尼之自稱。「如來常說」相當於現在的老師反覆教育學生那樣：「我整天三番五次地說，你們就是不聽。」如來也是經常重複地告訴他的一千二百五十位常隨眾這個道理，那就證明這些常隨眾們，並不能總是在第一時間，就聽懂佛陀的某些重要教導，否則說一遍就夠了，何需「常說」？就像我經常告訴我的學生：「你不要以為你懂了，

真正理解一件事情是很難很難的，一定不要輕易地下結論說這個你理解了，那個你也懂了。要知道，絕大多數的人活了一輩子，連一件事情都沒有懂，就暈暈乎乎地過去了。因此不要輕易地說『我懂了』。說到真懂，談何容易！」

「汝等比丘」意思是你們這幫男性出家人。「知我說法」是一個反問句：你們以為你們知道了我說法的真正意思了嗎？你們是不懂的！「如筏喻者」是說佛將他的教法比喻為一個筏、一艘船，僅僅是將大家從此岸渡向彼岸的一個工具，不是目的。「法尚應舍」是讓我們到了彼岸之後要棄船上岸，不要再背著這個船，你們可倒好，賴在船上不下來了，這就叫法執。釋迦牟尼給我們一艘船，這艘船就是各種各樣的教導，其目的是為了讓我們到彼岸的，到了彼岸就要棄船登岸。「何況非法」是指凡夫的那些念頭、觀念、態度更是要舍去。「法」就是佛陀的各種教導，「非法」就是凡夫自己造作出來的念頭、觀念、態度。凡夫的這些念頭、觀念、態度要舍掉，這好理解，我們要成佛，當然要把凡夫的東西舍掉，去追求與佛性契合。但是下一步把佛陀的教導也要去掉，這就是佛陀的高妙之處。

過去有些大和尚讀《金剛經》開悟以後就開始燒經，燒經是表達一種態度——法尚應舍，何況非法，他們認為這些東西都沒有用了，是多餘的。有一個典故說一位禪師在看經，被一個熟悉他的人看見了問道：「你不是不讓你的徒弟看經，你怎麼開始看經了呢？這與你幾十年來的一貫風格和教導不吻合

啊！」禪師說：「我閑得無聊，讀經只為遮眼，不想看到人世間的爾虞我詐。」古代的禪師、開悟者把包括《金剛經》在內的法、非法都舍掉了，這才是真正的成就，這就是經裡面說的「不應取法，不應取非法」。

第六品 正信希有分

第七品 無得無說分

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

所有的「得」、所有的「說」，都是佛的教導和言說，你一旦執著上去都叫法執。佛陀為了破除弟子們的法執，採取了一些特殊的方法，這些特殊的方法就是「無得無說分」。

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」佛陀問須菩提，怎麼理解這兩個問題：第一個問題是「你認為我得了阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺，簡稱正覺或大覺）了嗎」；第二個問題是「你以為我有所說法嗎」。

這兩個問題看似充滿矛盾，實則處處透顯出佛陀的無上智慧，因此相當重要。首先，佛陀提出第一個問題：他有沒有證得無上正等正覺？如果沒有得到，那他在菩提樹下發生了什麼？他明明是在菩提樹下大徹大悟，獲得了無上正等正覺。接

著，提出第二個問題：佛陀整天教導眾生，說了很多法，開示了無量的生命世界的真諦，如今卻問須菩提「如來有所說法嗎」，這又是一個非常矛盾的問話。佛陀在第六品中都承認「如來常說」，整天在教導弟子，這些教導就是法。但是他反過來問：「如來說法了嗎？」

須菩提首先回答了第一個問題：以他對佛陀教導的理解，沒有一個固定的東西可以被稱為「阿耨多羅三藐三菩提」。因為如果存在一個固定的東西，就落入有色有形了，一旦我們把佛性、般若理解成或看待成有形有色的東西，就掉入現象之中，一掉入其中就不得解脫。要想解脫恰好相反，要破除一切有形相、有束縛的現象界，回歸無形。無形即無束，無束即永恆，永恆即涅槃。所以，萬萬不能把佛性理解成一個「東西」，這就叫做「無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提」。「阿耨多羅三藐三菩提」就是無上正等正覺，就是般若，就是佛性。

針對佛陀提出的第二個問題，須菩提這樣回答道：沒有一個固定的東西、固定的思想、固定的觀點是如來所說的。如來說的所有觀點、教導都是應病與藥，眾生得了這樣的病，佛陀開了這樣的藥方，不是佛陀偏愛這樣的藥方，而是因為眾生需要這樣的藥方，這藥方能治眾生之病，而佛陀本人無所謂喜歡或不喜歡這個藥方或那個藥方，這就是佛陀的教導。

在佛陀的腦子裡沒有一個固定的教導、固定的概念，他的心中是一個空，像一面鏡子。當你來到佛陀身邊，就像照一面

鏡子一樣，把自己的問題真實不虛地呈現在鏡子中，佛陀看見了就應病與藥地講一番針對你疾病的話。通俗地講，就是「見人說人話，見鬼說鬼話」，隨機應變而說法，這就是「亦無有定法，如來可說」。

但是很多人學佛，學道，學儒，都是用死腦筋去學，根本就不明白到底佛陀這樣說的意思是什麼，動機是什麼。只會把聖賢的教導打死了看，著實了看，生搬硬套而不懂得隨機應變地學習。

佛陀當年有一個制度（戒律），不允許弟子們種地，原因是在耕作時，會將田地裡的很多小動物如蚯蚓、蝸牛等殺死。而殺生是佛陀所嚴令禁止的，故佛陀不准許弟子們通過耕種來自給自足。佛教東流到中國後，在唐朝有一個著名的禪師——百丈懷海（西元 720～814 年）就出來改進此佛制，極力倡導農禪並重的僧家生活，明確提出：一日不作（耕種），一日不食。因為懷海大師所主持的寺廟在百丈山，故名「百丈懷海」。百丈禪師於是率領僧眾在百丈山的山坡上開闢了大片土地用來耕種，還把每日上山耕作起了個專用術語，叫「出坡」。百丈禪師本人也嚴格遵守自己制定的僧規。當百丈禪師年紀很老的時候，他除了每日修行功課外，仍然堅持每日隨眾上山擔柴，下田種地，過著自耕自食的農禪生活。但是弟子們不忍心讓年邁的師父做這種粗重的工作，因此，大眾懇請他不要隨眾出坡，但百丈禪師仍以堅決的口吻說道：「我無德勞人，人生在世，

若不親自勞動，豈不成廢人？」無奈之下，有一天弟子們把百丈禪師的農具偷偷地藏了起來，百丈沒有找到農具無法下地幹活，於是那一天他拒絕進食，弟子一再勸他也無用。因為「一日不作，一日不食」的規定是他親自制定的，他要帶頭遵守。弟子們見師父拒絕吃飯，嚇得趕緊把農具又還給了他。百丈禪師臨死前，都一直在堅持耕田勞作。這就叫因地制宜，這就叫與時俱進。——時代不同了，國情不同了，風俗不同了，這許多的差異使得我們必須與時俱進，因地制宜。在釋迦佛的時代（現在也是如此），印度的習俗認為，修行人的乞討是非常高尚的行為，他們能光臨自己家門來乞食，給自己一次供養他們的機會，這是十分幸運的事。但是在中國的傳統觀念裡，乞食是讓人鄙視的行為，是不勞而獲的行為，非常不光彩的小人行徑。在兩國風俗差異如此巨大的情況下，佛陀的「禁止耕作」制度，不改變能行嗎？

佛陀在印度有那樣一個制度是對的，但是到了別的環境中就是另外一種情況了。再說又豈止是勞作問題須要權宜變通，相當多的問題都須要進行一番權宜變通。比如，「和尚是否准許有妻室」的問題。在佛法傳到日本以後，日本的和尚就有妻兒，我國西藏也有很多高僧是有妻室的。是不是因為人家有了妻兒，修行就不行了？而過清靜獨身生活的中國內地僧眾的道行就比人家高了呢？沒有！日本的僧眾照樣人才輩出，我國西藏亦復如是，大成就者一代接一代。但是很多人沒有做到這一

點，學習佛法的觀點十分僵化和機械。

學習中國傳統文化的人，普遍存在一個不良現象，就是越學習腦子越倒退。學習傳統文化和抱殘守缺完全不同，學習傳統文化是為了更多地汲取歷史的智慧，使我們能夠更好地迎接未來，開創未來，不是要讓我們退回到清朝、唐朝的。學習傳統文化的人價值觀應該始終指向未來，應該比所有的人更加有超前的意識。但是現實中不少學習國學、學習儒佛道、學習東方文化的人，一個比一個守舊，一個比一個機械僵化，把自己弄得像一個活著的「木乃伊」，這樣就是學偏了。應該反過來，不管是學佛，學道，還是學儒，我們的思想觀念應該是真正的「三個代表」：代表最先進生產力，代表最先進文化，代表最廣大人民的根本利益。不僅不落後，還應該更超前才是；不僅不守舊，而且要更時興才是。

誰說學國學者，一定要留個山羊胡，穿唐裝，穿布鞋？西裝不能穿嗎？皮鞋不能穿嗎？穿上唐裝就能證明你是一個國學家了嗎？穿上布鞋就能證明你是一個修行人了嗎？國學是穿在身上的嗎？國學不是用來穿的，國學是用來學的。這樣會讓人覺得我們這些談國學、談傳統文化的人，個個都是老古板，個個都是從棺材裡爬出來的人，會把別人嚇著的。我們就穿正常的衣服不好嗎？何必要耍怪呢？非要留一個小鬍鬚，拿一把摺扇這麼搖著，搖給誰看呢？給佛陀看，給孔子看，還是給眾生看呢？佛陀教導我們「凡所有相，皆是虛妄」，不要執著這

些外相，佛法是生命的覺醒，是身心內在的解放，是般若智慧的彰顯。

凡是在表面上做文章的人，都是內心空虛脆弱的人。一個內心強大而聖潔的人，穿什麼別人都不敢小看他。現在印度仍有很多連衣服都不穿的苦行僧，或僅僅用一塊從垃圾堆裡撿來的破布往身上隨便一裹，從外表看非常像一個乞丐，但他們的眼神如佛陀般堅毅而慈悲，他們的表情如佛陀般威儀而聖潔，他們才是真正的聖人。所以，真正的大師不在於穿什麼衣服，也不在於留什麼鬍子，透過他們眼睛放射出來的內在的精神光華，就足以穿透人心，攝服人心。

「何以故？如來所說法，皆不可取、不可說。」很多人難以理解佛家這種自相矛盾的古怪辯證法，它的確需要一個非常高深的悟性方可見其真諦。如來的一切教導皆不可取。為什麼皆不可取？因為你一旦取了，就落入有形有相中，就沒有辦法成佛，最多只能成為菩薩或羅漢，永不可能達到那最後的一躍。

有人問雲門禪師關於佛陀出生的一個故事是否屬實。據說釋迦牟尼誕生的時候有一個驚人之舉，他一生下來就會走路，走了七步後一手指天，一手指地，大聲說：「天上天下，唯我獨尊！」雲門禪師說：「我若看見了，一棍子打死喂狗吃。」這個人聽了如墜雲霧。

這就是典型的打死了著實了去理解佛法教義。釋迦牟尼是

人，人一生下來就會走路說話是不可能的，那是怪物，那是驢，是馬。只有驢一生下來就會走路，馬一生下來就會跑，沒有人一生下來就會走路的。這不符合生理學常識，只是一個神話故事。但是這個神話故事有相當的啟迪，你不要打死了著實地看，我們要把這個神話當成象徵看，就像關於老子的傳說一樣。

傳說老子的母親懷孕了八十年才生下他，老子一生下來鬍子就是白的，因為他已經八十歲了。你信嗎？這怎麼可能？他母親至少要九十五歲以上才可能生下八十歲的老子，可是在那個年代活到九十五歲幾乎是不可能。人是可以晚生幾天、十幾天乃至幾個月，我聽說過懷胎十二個月才出生的，但這個就已經很晚了。關於老子的這個故事千萬不能著實了看，稍有生理學常識的人，就不可能相信這個荒誕不羈的故事，但就是有道教徒信了。

所以如來常說：「法尚應舍，何況非法？」你一定要把這個看作一個象徵，看作一個神話傳說是很美的。老子一生下來鬍子就白了，象徵著「童壽」。童壽的意思是說老子一生下來就像一個老人那樣充滿智慧，幾歲的時候就是神童，他比老人的智慧還要深廣，而不是指他外在的生理年齡有八十歲。

同樣的道理，佛經記載佛陀一生下來就會走路，還手指天地說「天上天下，唯我獨尊」，雲門禪師聽後說，這種怪物就不能留在世間，要打死了喂狗吃。要知道，這是一個得了大道的禪師說的話！一個禪師怎麼可以說出這種表面看起來大逆

不道的話，居然把他的佛祖打死了喂狗吃！為什麼要這樣？就是因為他深知《金剛經》之妙義：如來所說法，皆不可取。

「如來所說法，皆不可取」，那佛陀所說的「天上天下，唯我獨尊」也不可取，所以要把他打死，「不可取、不可說」。「不可說」的意思就是不要亦步亦趨地說，不要機械地說，不要按部就班、鸚鵡學舌地說，你就不能變通一下？佛陀讓我們不要執著，不要教條，變通以後其實是可以說的，須要我們因材施教、靈活地說。

事實上很多人就是很教條，非要初一、十五進廟拜一拜。十二不能拜佛嗎？十號不能拜佛嗎？十六號不能拜佛嗎？非得初一和十五才能去拜？這都叫機械、教條。再者為什麼非要進寺廟才能拜佛，真懂佛的人把廟建在心上，不懂佛的人才把廟建在山上，廟在心中的人何處不能拜佛呢？

有座寺廟正在舉行一個盛大的開光法會，來了好多人，方丈應大眾的邀請作了一番精彩的開示，講完以後又耍龍耍獅，很是熱鬧。正在熱鬧時，大家突然發現有個小男孩正對著新開光的佛像撒尿。估計是孩子尿急，找不到廁所，看到佛像那兒沒人就在那兒撒尿。和尚們匆忙制止並責問道：「你怎麼能對著佛撒尿呢？你太不懂事啦！這是大不敬！」這個小孩子回答說：「我剛才聽方丈大和尚說四面八方都有佛，東方有佛，西方有佛，南方有佛，北方也有佛，連上面、下面都有佛，佛無處不在，你說我對著哪撒尿不是對佛尿呢？既然我對著哪尿都

是對佛尿，那我何錯之有？」

這個小男孩的回答特別智慧。虔誠不是對著佛像拜佛讓佛知道，而是讓自己知道，放下自己的身段。實際上泥菩薩知道不知道並不重要，泥菩薩就是泥菩薩——你尿尿，它是泥菩薩；你對它禮拜，它也是泥菩薩。那不一樣的在哪裡？在我們自己的心裡。在佛陀這樣一個聖賢面前，放下我們的身段，降低我們的心態，這才是最主要的。這說明學習的時候腦子要活一點，活學活用，抓住佛陀教導的本質，不可僵化教條地去做。

「非法、非非法」，這句話很重要，需要特別解說。「非法」是不是說沒有佛法？不是的。如來所說的法都是正法，都是大法，都是佛法。那緣何佛陀在這裡教導我們，將其作為「非法」視之呢？還是意在讓我們不要執著於文字言語，再好的法、再美的東西，一旦執著就不美了。

一朵花開在田野中十分美麗，但當你發現了這朵花，將其摘掉拿到手裡變成屬於你的東西後，它就不美了。為什麼？因為你有了自我，有了自私。花開在田野，有緣人皆可欣賞其美麗，但你摘了放在你家裡僅僅供你自己欣賞，花就失去了美麗。不是說這朵花本身不美了，而是你的自私之心、佔有之心污染了這朵花的美麗。佛陀的教導也是這樣。佛陀的教導本來高妙無比，但是再高妙的教導，你一佔有、一執著就不美了，就變醜了。故而，佛說「非法」。

那麼是不是需要把所有的佛經都燒掉，所有的佛經都不需

要學習了？那更不行。這叫「非非法」。如果我們把佛經都燒掉了，都不學了，我們靠什麼來成長？靠什麼來覺醒？所以，還得要。先否定，叫「非法」；然後把否定也否定，否定之否定叫「非非法」。

為什麼要這樣去做呢？因為一切聖人、賢人的區分，就在這裡體現出來了。這裡說的是「一切賢聖」，不單單指佛家的聖賢，還包括儒家聖賢、基督教聖賢等在內的一切聖賢。佛陀的胸懷是寬廣的，不像我們後世的佛教徒，有了門牆之隔、門派之別。

這幾年瞭解到很多所謂的「佛教大德」極度貶低儒學、基督教或其他宗教體系，這些頗為知名的大德用各種辦法貶低道家、儒家的聖賢們，說老子只達到了菩薩，說孔子是佛家的儒童菩薩之化身。這個思想流傳到所謂的「佛教徒」那裡，他們心中暗自竊喜：看看，我們佛陀多偉大，就連孔子這樣的人都是我佛家弟子！這個思想滿足了他們的自大和虛榮。

你知道這裡面意味著什麼嗎？意味著貶低。菩薩既是佛的弟子，就需要接受佛的再教育。把孔子認定為儒童菩薩之化身，這是典型的蔑視行為，意思是說儒家的創立人孔子是我佛門弟子，老子也是我佛門弟子，就連耶穌也是我佛門弟子，你們都低於我佛家，都是我佛家的弟子，都要接受我高高在上的佛陀的教導。這就是典型的門派之見、門牆之隔。

孔子就是孔子，他什麼菩薩也不是，他是跟釋迦牟尼一樣

偉大的聖賢；反過來說，釋迦牟尼也不是孔子的弟子，雙方應該和平相處，各歸其位。製造這種不必要的衝突極其無知而且邪惡，這不是在做學問，這是在宗教感情的催生下，希望天下所有的聖賢都是我佛門中人，看看我佛多偉大！這只是宗教情感，不是學術思想。真正有學術思想的人或者理性的人決不會相信這樣無知無聊的觀點，真正有慧眼、法眼的人也決不會去奉迎這種學說思想的。

佛陀的思想就比我們這些後世的佛教徒們開明多了。他不僅承認自己是聖賢，他還承認別的流派的聖賢；不僅承認與他同時代活著的聖賢，也承認他之前已經去世了的聖賢和他之後即將誕生的聖賢，乃至於我們這個時代的一切聖人和賢人。

「一切賢聖，皆以無為法而有差別。」這裡引出了兩個重要概念：無為法與有為法。

賢聖之分在各家教派中都有明確的體現：在佛家，賢者就是菩薩和羅漢，聖者就是佛；在儒家，賢者是子路、子貢等七十二賢人，聖者就是孔子；在基督教中，十二個門徒是賢者，基督耶穌就是聖者。聖人與聖人之間沒有差別，賢人與賢人之間也沒有差別，那這個差別從何而論呢？是聖人與賢人之間的差別，就在有為法還是無為法，是執著還是不執著，是有形還是無形，是有相還是無相。聖人澈底進入無為法，而賢人還在有為法中。

什麼叫有為法？對法的執著名為有為。你把法打死了、著

實地對待，你就在有為法中。同樣的法，你靈活地看它，生動地看它，超越地看它，你就在無為法中。無為法不是沒有法，而是對這些法、對這些思想、對這些教導不生貪念和執著。

孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」儒家的小人和大人和我們現在的小人和大人的觀念是不一樣的，現代人所謂的「小人」是邪惡之徒，在古代小人不是邪惡之徒，小人不等於壞人。孟子所謂的「小人」就是心胸狹隘之人、目光短淺之人、胸無大志之人、得過且過之人、自得意滿之人。如果一個人只是容易滿足，只是目光短淺，只是想把老公和孩子照顧好，不想拯救天下，也不想把天下眾生的責任擔到自己的肩上來，這些都沒有錯，並不能因此就說他是壞人，這只是孟子所謂的沒有大志、沒有胸懷的小人。

儒家之「大人」會胸懷天下，視天下如己，人饑己饑，人溺己溺。看到一個人掉到水裡去了，感覺到像自己掉到水裡去了；看到別人處在水深火熱之中，就好像自己也處在那樣的環境裡；看到別人饑餓，感覺到自己也處在饑餓中一樣。儒家之「大人」懂得「幼吾幼以及人之幼，老吾老以及人之老」的道理。看到自己家中的老人就想到天下還有那麼多家庭中的老人，這些老人得到贍養了嗎？如果沒有，就要想辦法讓他們得到贍養。看到自己家中的孩子就想到天下人家中的孩子，他們是否吃飽了？是否穿暖了？如果沒有，就想辦法幫助他們。

但是，這種「大」能大到什麼程度呢？再大，你也有一個

圈子，一個圈子就是有限的，就是一個執著。今天，我考慮我們村的老人有沒有得到贍養，孩子有沒有得到溫暖；明天，我的境界提高了，考慮的是整個縣；後天，我的境界又提高了，我考慮到的是整個國家；之後，我的境界又提高了，是全天下的老人有沒有得到贍養，孩子有沒有得到溫暖……可是，不管你有多大，從縣、州、府、國家到世界，總之你有一個「大」就是有一個界限，有一個邊緣，就是有相，就是落入了法執之中，這叫有為法。

佛家用「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」來破除一切執著名相，儒家是怎麼破除法執的呢？儒家說「大而化之之謂聖」。「化」就是破，就是超越，一旦超越這個有形的謂之「大」的東西，你就成聖人了。這是儒家的觀點，跟佛家的觀點完全吻合。

菩薩發願大不大？觀世音菩薩要救度天下苦難之人，長出千手千眼，用眼睛看到一個苦難就伸出一隻手把他救出來。可是由於苦難太多了，一雙眼睛看不過來，一下子長出千眼來看；一雙手忙不過來，一下子長出千手來救。但是，即使有千手千眼還是局限在這個「千」上。怎麼沒有看到佛陀有千手千眼，只有菩薩才有千手千眼？因為最高明的辦法是沒有手也沒有眼。你有一千個手，還有一萬個人受苦難，你又長出一萬個手，又發現還有十萬個人在受苦，那你再長出十萬個手……長再多的手還是不夠。最好的辦法是沒有手，不要在數量上增加，無

論多少個億，無論增加多少，總是有數量的，有數量就有限，有限就有束，有束就不得解脫。

站在佛的角度看，要超越手和眼，超越有限，直達無限，這才是佛陀成佛前的最後一躍，也就是儒家的「大而化之之謂聖」，《金剛經》中的「一切賢聖，皆以無為法而有差別」。

對無為法和有為法的理解是個蹺蹺板：無為法理解得越深，有為法就越淡；有為法理解得越深，無為法就越淡。有為法越深，法束就越重，就叫賢人；超越法束、超越有限的就叫聖人。聖人和賢人就在有為法和無為法上見高低、見分曉。

釋迦牟尼告訴他的弟子們，你們是想得賢人還是聖人？如果想做賢人，就執著於我的各種法門、各種教導；如果想做聖人，就必須超越這些教導，不可執著於這些教導。所有的教導都是金玉良言，但即使是黃金也要用對地方，如果把黃金研成粉末，撒在眼中，仍然可以把眼睛弄瞎。所以正確地運用佛陀的教導，它就是你走向彼岸的船；如果錯誤地使用，它就是弄瞎我們眼睛的金屑。這需要每個人用心去體會佛陀的每一句話，把它理解透，通透了自然就能靈活運用之。

最怕看了幾部經典懂了一點道理但又不全懂的人，總是拿著半通不通、半懂不懂的佛法來教訓人：你為什麼還吃肉？你為什麼還沒有皈依？你為什麼還有這麼多的執著？你為什麼還有分別心……他們百分之百陷於法束中，到處「指點江山」，到處批評人。他們如同一面放大鏡，到處找問題，一找到就批

評，實際上他對佛法也不懂，也是一個半瓶子晃蕩的人，用半通不通的佛理、觀點到處去當鞭子抽人。

可見，修行人的貪嗔癡並不比一般人少，甚至還要多。過去流傳一個觀點：學佛三年不說話。不說話的意思就是不要隨便下斷語，不要隨便給評論。不隨便下斷語的意思是，既不說好，也不說壞，僅僅是學習，再學習。等認知積累到一定程度時，就會有一個質變，就會豁然貫通。到那時對者自對，錯者自錯，了然分明。學習就要學透，沒有學透之前不要亂用佛法的尺子去衡量人，但也不是說絕對不能批評人，而是不能為了批評人而批評人。指責人是天下最容易的事情，困難的是能不能給予對方一個寬容。當我們學會了用寬容之心來關愛他人這樣那樣的缺點時，才是真正的成長。

第八品 依法出生分

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」「若複有人，於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者，即非佛法。」

「三千大千世界」是佛家的一種宇宙觀，佛家認為宇宙是無量無邊、沒有盡頭的。這一點和西方的自然科學略有類似，但又不完全相同。佛家認為，以須彌山為中心，同一日月所照的東、西、南、北四個洲（東勝神州、西牛賀洲、南贍部洲、北俱盧洲）為一「小世界」，合一千小世界為一「小千世界」，合一千小千世界為一「中千世界」，合一千中千世界為一「大千世界」。因大千世界中有小中大三種「千世界」，故名「三千大千世界」。這就是「三千大千世界」這個辭的來源。

著名國畫大師張大千原名張正權，20 歲時到松江禪定寺為僧五月，逸琳法師取《長阿舍經》所說「三千大千世界」，

為他取法號為「大千」。張正權從法師為自己取的法號中悟出，紛紜複雜的大千世界可包含在一個人精誠專一、鍥而不捨的一念之間，從此便以張大千為名字，別號「大千居士」。

佛家為什麼提出是三千大千世界，不是四千大千世界，也不是五千大千世界呢？這又與佛家的另一個宇宙觀有關。佛家認為，一個佛的教化範圍最大就是一個三千大千世界，它就構成一個佛國。這個「國」不是指國家的意思，千萬不要理解成中華人民共和國或美利堅合眾國的國。佛陀不是總統，這個「國」是範圍的意思，就是佛所教化的範圍。三千大千世界之外還有沒有世界了呢？有。所有的世界都有各個佛教導著那個世界的眾生。那麼，到底有多少個三千大千世界（佛國）呢？數不勝數，無法計算。釋迦牟尼是我們這個娑婆世界的教主，換言之，我們這個世界是屬於他教化的佛國，這個佛國與西方的極樂世界一樣的莊重、一樣的美。

可是我們看不見，佛的弟子也看不見。有一天，舍利弗問佛陀：「您說凡是佛都有淨土，您的淨土在哪兒？」釋迦牟尼回答說：「我的淨土就在這兒。」舍利弗說：「我們怎麼沒有看見您的淨土？我們看到這個世界到處充滿了爾虞我詐，到處充滿了顛倒妄想，一點也不像淨土的樣子，倒像一個屠宰場，充滿了無辜扼殺，相互吃人，一點都不像西方極樂淨土那樣美好。」佛陀說：「那你們想不想看看我的淨土？」大家一致同意。釋迦牟尼用腳趾一點地，突然之間我們這個世界就像神話

傳說一般，變成了金銀鋪地，琉璃為水，彩雲為蓋，以風為音樂，奇妙無比，遠勝西方極樂世界若干倍。大家一看，好美呀！原來我們所在的這個世界比西方極樂淨土好若干倍，那還往生西方幹什麼？正在欣賞之餘，佛陀問：「看夠了沒？看夠了我要收回來了。」他把腳一收回，又變回了人吃人的世界，充滿痛苦、迷茫、困惑的世界。舍利弗問：「為何您要顯示這麼一個骯髒的世界，而不把剛才那個世界顯示給我們？」佛陀語重心長地說：「如果我把那個世界顯示給你們，你們就不精進了。因為那個世界太享受了，你們就會因此而墮落。我必須給你們一個人吃人的世界，一個充滿了苦難、痛苦、顛倒的世界，在這樣的世界中，你們才會真實地發心修行。當你們成佛的那一天，你們會再一次看見那個世界，就像你們剛才看到的那個世界那樣美好。」這句話頗有啟迪，大家一定要善加思維，善加琢磨。這是一個神話故事，非常有啟迪作用，但不可當真，一旦著實了理解，就又落入了法執。

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德，寧為多不？」佛陀問須菩提，若以三千大千世界的財寶佈施給佛，或者佈施給窮人，那麼這個人所得到的福和德多不多？須菩提說：「甚多，世尊！何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多。」

這裡面有一個小趣聞。本來後面這幾句話是佛陀說的，被須菩提搶著說了。須菩提應該說完「甚多，世尊」就不說了，

下半句話由佛陀來說。即「何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多」這應該是佛陀說的，但是被須菩提搶著說了出來。

「是福德即非福德性」即不把福德當福德看的這個「福德」才是真福德，一旦把你的福、你的德當作福和德去看，你又著相了，又執著了，那麼這個福和德就成了死的福和德。死的福和德不是一個活水源頭，終究有用盡的一天。所以不要把福當福看，不要把德當德看，不執著的時候你的福和德就會越來越多，無休無止，無量無邊。

我們會發現《金剛經》中所有的言說，都是圍繞著無我、無四相來說的。一旦有「我」，你就會很快地伴隨著「這個福是我的」，「這個德是我的」等等一些這樣的想法。你一旦把你的福德占為己有，這個福德就是有漏的，就有用完的那一天，即使做得再多，都不能稱之為多。唯有不佔有、不執著，方可取之不盡、用之不竭，這個時候才能稱之為甚多。「即非福德性」告訴我們不要把福德打死了、著實了去對待。

「若複有人，於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。」「受持」的意思是，讓我們遵照著去實踐此經中所告訴我們的義趣和教導。如果能照著全部教導去做最好，如果不能照著做，退而求其次，僅僅受持「四句偈等」，把四句偈吃透了，理解了，照著做了，福德也是不可思量的。

「偈」是佛家特有的文體，就是用梵文寫的詩體。印度是

一個詩歌大國，釋迦牟尼也是一個詩人，他講法有一個習慣，先以正常的方式敘述一個概念和主題，講解完後，時常會將剛才所述之義概括為詩的形式，再畫龍點睛地強調一遍。這些詩偈在梵語中非常押韻，讀起來琅琅上口，既有哲學的啟迪，又有文學的享受，文學美和思想美雙美並舉，乃人間絕品。但是翻譯成中文後就不押韻了，只有哲學美而失去了文學美，因此它不能再被稱為詩了，只好起一個專用名字，叫「偈」。

在《金剛經》中有三四處「四句偈」（由四句話構成一首完整的詩偈，就叫「四句偈」）。佛陀在此沒有明確指出哪四句偈。但每個四句偈大意都是讓我們破執、無我的。如果一個人，他把《金剛經》的意思，乃至經中的這四句偈，向他人講說，讓他人真真實實地明白無我相、無人相、無眾生相、無壽者相的道理而獲得無我無執，那麼這樣所獲得的功德和福報，要比佈施三千大千世界的財寶給窮人獲得的福報和功德大得多。

《金剛經》裡說的「七寶」是指：硨磲、金、銀、瑪瑙、珊瑚、琉璃、琥珀。七寶有多少呢？滿三千大千世界。滿三千大千世界的七寶佈施給需要的人，能不能獲得福報呢？能，但這是小的福報，是人天小果。「若人滿三千大千世界七寶，以用佈施」，這是財佈施。

「若複有人，於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說」，這是法（智慧）佈施。把《金剛經》的教導傳遞給更多的人所獲得的功德，遠遠大於財佈施。通俗地講，給人傳播知識遠勝

過給人錢財。就像前幾年，內地人直接捐錢來幫助生活在偏遠地區貧窮的西部人民，現在慢慢變了，不是直接給錢了，而是用錢來建學校，讓當地的孩子來接受教育。「授人以魚，不如授人以漁」，只是給你點錢，你明天就花完了，如果讓窮人家的孩子學習知識，未來他們就知道如何去改善生活了，如此則從根本上擺脫了貧窮。這就是財佈施不如法佈施的道理所在。不管捐助者們有沒有意識到，事實上他們就這樣做了，拿這個錢辦學校，辦醫院，乃至於辦圖書館，這都叫法佈施。

「其福勝彼」，釋迦牟尼明確地教導我們，法（智慧）佈施所得到的福報、功德遠勝於財佈施。

「何以故？須菩提，一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者，即非佛法。」「諸佛阿耨多羅三藐三菩提法」，是指一切能讓我們成佛之法。「皆從此經出」，佛陀在這裡講得非常清楚：要想成佛，要想成就無上正覺，必須深入學習和踐行《金剛經》，否則別無他途。此品名曰「依法出生分」，生出什麼？生出正覺，生出佛陀之果位。如何出生？依法出生。所依何法？依無為之法，依無相之法，依無執之法，依超越之法，而成就無上之正覺，彰顯無上之般若。

《金剛經》裡的金剛眼就是試金石，必須經過這個試金石，才能成佛，不經過《金剛經》這個試金石，你是不可能成佛的。這個金剛眼就是《金剛經》的核心教授——超越。不住相佈施

就是超越佈施，有佈施這個行為，無佈施這個執著，無佈施這個相。豈止是佈施之時需超越，菩薩所行之六度（佈施、忍辱、持戒、精進、禪定、般若），都要超越，才能成佛。總之，一切都在超越中，一邊踐行六度，一邊超越之，這就是《金剛經》中所有言教其背後的密義，即不住相，或叫無四相，換一個詞，就叫做超越。

一切法門皆可概括為一個法門，即超越。除此之外，再無它法。遇見什麼，就超越什麼：佈施，超越你的佈施；禪定，超越你的禪定……用佛家的話講，這叫做「破」或者「無」，而我們叫做超越。「破」這個字容易讓人產生誤會，好像要砸爛一切似的。「無」也是如此，無我相不是說沒有我，不是說把我殺死，而是一邊有個我，一邊還要超越我，不執著於我，不迷戀於我，這兩者是同時進行的。

「所謂佛法者，即非佛法。」這句經文非常重要。在這個時候，這個地方，釋迦牟尼把他自己所有的教導全部否定：無一法可得名之曰佛法。佛家的思想跟別家的學問大不一樣，它是以空為學，以空為智，名為「空智」。空到最後連釋迦牟尼把他自己也澈底地空掉了，把他的教導也澈底地空掉了，這種空在佛家被稱作「究竟空」。究竟空的意思就是澈底地超越之。空就是超越的意思，當我們說空掉什麼，意思就是超越什麼。超越什麼不等於否定它，更不等於肯定它。超越就是超越，既不是對這個東西的肯定，也不是否定，《金剛經》中的空，

是包含了肯定與否定這兩者的同時而超越之之義。

到底有沒有佛法呀？佛陀四十九年講了那麼多的經都是什麼？教了八萬四千法門是幹什麼的？都是假的嗎？不是，沒有一個是假的，也沒有一個是騙人的。《金剛經》就是佛法。既然如此，佛為何又說沒有佛法呢？是為了讓我們對佛法——佛陀的教導，不生執著。當我們不執著於佛法的時候，佛法才美麗，才能發揮出它無窮的威力；當我們把佛法執為己有的時候，佛法就變成了自我的一個有機組成部分，變成自私的有機組成部分，變成自戀的有機組成部分，將學習佛法變成了摘花那樣，摘回來作為自己的私藏之物，那麼，它就不叫修行佛法，而成為了佔有佛法。

執著於佛法和執著於世間別的事物都是一樣的，你執著於長壽，我執著於自己的美貌，他執著於佛法，其實大家誰也別笑話誰，從「執著」這個角度講，大家都一樣。因為我們的各種執著，導致了佛法成為通向覺醒的最大絆腳石。釋迦牟尼真乃智慧之化身，他對一切現象通達無礙，他預知到未來很多弟子必將對他的教導執著不放，這份執著也將成為這些弟子通向覺醒和解脫的最大枷鎖和障礙。於是，他必須把這最後一個，也是最大的枷鎖和障礙破除掉。所以，他說了一句驚世駭俗的話：「所謂佛法者，即非佛法！」

因而，只有對佛法不生占有心，不生執著心，不生自私心，佛法才如它自己，才是真的有佛法。「所謂佛法者，即非佛法」

這句話就是佛法，而且是「無上甚深微妙法」，它要求我們超越言語，超越形色，得空智，入涅槃。

從佛法的教導中解脫、掙脫出來的人，就叫佛。這個法就是「超越法」，超越一切，包括超越佛陀之前的那些佛的教導和方法。誰超越，誰就成佛，不超越者，最多是賢人而不是聖人。這就是「一切聖賢，皆以無為法而有差別」。

咒語又名真言，即真實不虛之教言之義。《金剛經》中的每一句話，都是佛陀的真言，需要我們像咒語一樣不停地在心中念誦。一邊念誦一邊領悟其中之真意，這就是最好的禪修。每天拿出一定的時間進行靜坐，在靜坐中選擇《金剛經》中某一句或某幾句，某一品或整部經文，不斷地默念，並持續地用整個身心、整個生命去體悟，將其含義不斷深入地融進身心和言行之中。如此，漸漸地，我們的整個身心言行，就會愈來愈清晰地成為《金剛經》的化身，愈來愈將《金剛經》之義趣活出來，體現出來，彰顯出來。當我們在人生中遭遇疾病、失戀、破產、親人去世等重大挫折時，更需要及時提起正念，運用《金剛經》的真理，如「無人相、無我相、無眾生相、無壽者相」，來對治生活中的一切違緣，來解脫（超越）人生中的一切苦厄。

第九品 一相無相分

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念：『我得須陀洹果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入。不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念：『我得斯陀含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」「須菩提，於意云何？阿那含能作是念：『我得阿那含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無來，是故名阿那含。」「須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念：『我得阿羅漢道』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法，名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道』，即為著我、人、眾生、壽者。世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢』。世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

《金剛經》裡有些比較古怪的術語，讀起來、聽起來都很拗口，比如這一品中關於羅漢果位的稱呼，都是直接從梵文音

譯過來的，沒有進行意譯。在翻譯佛經的過程中，有意譯，有音譯，關鍵性的詞語大多採用音譯，像般若、菩提等。

這一品是佛陀和須菩提在討論羅漢的四個次第，即羅漢的四個階段。因為是音譯，所以名稱比較拗口。我們在講解之前作一個梳理，首先，什麼叫羅漢？羅漢是阿羅漢的簡稱，在梵文中叫 Arhat，音譯為阿羅漢或阿拉漢，意譯為應供、無生、殺賊。

應供：佛的十種稱號當中就有應供一項，而應供的梵語其實正是阿羅漢。阿羅漢福慧具足，為眾生之福田，以其能教眾生如何修福、修慧、斷煩惱，故供養阿羅漢就是修福。

殺賊：賊指煩惱、無明、五毒（貪嗔癡慢疑）。阿羅漢斷除煩惱，殺死五毒（實則是化除或超越五毒），故雲殺賊。

無生：無生是不生不滅，跳出三界之外，停息六道輪回。

羅漢道分四個階層，即四個次第，或者叫四個果位。初果須陀洹，又叫入流果、預流果，或七還果；第二果斯陀含，又叫一還果；第三果阿那含，又叫不來果；第四果叫大阿羅漢果，簡稱羅漢果。「果」指成果、果位，即階段、成就、造詣之義。

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念：『我得須陀洹果』不？」第一個階段就叫須陀洹果。須陀洹（梵文 Srotāpanna）意譯為入流。須陀洹果翻譯成漢語就是入流果。入什麼流呢？入聖人之流。羅漢道就是聖人道，入阿羅漢就是入聖人之道，入解脫之流，入聖賢之流，簡稱入流。入流以後能不能生入流

想？在心中沾沾自喜：經過這麼多年的努力，我終於證得入流果了，我終於擠身聖人行列了！能不能沾沾自喜而有這樣的念頭呢？《金剛經》於此品中明確地說了：「不也，世尊！」不可以想我得到入流果了。

「何以故？」為什麼不可以這樣想呢？「須陀洹名為入流，而無所入。」其實無所謂入不入，出不出。「不入色、聲、香、味、觸、法」，不入就是不執著，不糾纏。從色聲香味觸法中拔離出來，就叫入流，入聖人之流。如果還不能從中拔離出來，那就連流都沒有入，澈底是個凡夫了。凡夫與初果羅漢（即入流果——須陀洹）的差別在哪裡呢？就是能否從色聲香味觸法中拔離出來。若能有效地拔離出來，則名須陀洹。

「不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」眼之所見者，謂之色；耳之所聽者，謂之聲；鼻之所嗅者，謂之香；舌之所嘗者，謂之味；身之所感者，謂之觸；意之所思者，謂之法（色聲香味觸法之「法」是指精神中的構思、推理、概念、情緒、思維、記憶、意識形態等，與佛法之「法」字存在甚大差異，學者需明辨此兩個「法」字之不同含義）。不入色、聲、香、味、觸、法，即不執著，不陷溺於色、聲、香、味、觸、法，此名為須陀洹，即初果羅漢。

一個羅漢道的修行者，第一步就是把自己從色聲香味觸法中拔離出來。這種拔離和《金剛經》的超越和無為法，還不是一回事。《金剛經》的超越，是澈底地超越一切二元對立，超

越一切現象世界，超越一切執著和有為，不假次第，直登佛地，直指心性，當下頓悟，當下圓滿，當下解脫。而此處之羅漢道的拔離，是對色聲香味觸法進行躲避與拒絕式的拔離。

阿羅漢又名「擔板漢」。擔板漢是大乘對小乘的一個譏笑。擔板，就是扛著一塊板，始終拿著這個板，類似防暴員警手裡拿著的那個盾牌一樣。這個盾牌有什麼用呢？盾牌外面是這個世界，盾牌裡面是自己。也就是說，羅漢採用的是回避制、躲避制——無論天下怎樣，我拿一個板子擋起來，我躲在板子裡面，將自己與世隔絕起來。弄一個金鐘罩把自己罩起來，不管外面的世界發生了什麼皆與我無關，我只管躲在自己的小世界裡享清閒。

這有點像鴕鳥，當鴕鳥遇到危險時它就使勁奔跑，如果通過逃跑的方式仍然擺脫不了危險，它就把頭插進沙子中或草堆中——我不管了，我不看了，我也不聽了，你愛誰誰，愛怎麼地怎麼地——這就是鴕鳥。

阿羅漢在很大程度上也是鴕鳥思想。他不問一切，一味閉目塞聽，始終在身邊豎立一塊板子，走到哪裡就把板子帶到哪裡。他把所有的熱情全部抹殺，灰心滅智，對這個世界任何事物都不感興趣，沉浸在一種極度的消極狀態中，這就叫阿羅漢，故又名擔板漢。

比如色——朝霞、彩雲、青山、綠水等等，這些景色好不好看呢？好看，非常美麗。但阿羅漢會裝作沒看見，再好看也

不多看一眼。因為心已死，看到像沒看到一樣。迎面來了一個美女，看見沒有？看見了——其實我沒有看見，因為我心如死灰，無論什麼我都沒有看見。因為他對色，對外在的形象，採用的是極度消極制。對聲香味觸法也全部採用這種方式，一味退卻，一味消極，一味回避。當退卻、消極、回避到一定程度，他就獲得一種果位，獲得一種成就。這種成就，就是得了羅漢第一果——入流果。

能達到這一步，儘管消極，卻也不易，一般人是達不到的。你真別小看阿羅漢，即修成羅漢道的人，能達到這一步真的非常不容易。對境不起心，對一切做到心如死灰，這是相當需要定力的，否則難以做到。這個世界，各種欲望如此之多，若能夠在其面前真正做到不動心，不是聖賢是什麼？當然是聖賢。雖然這種方式過於消極，但畢竟也是成為聖賢、入聖賢之流的一種方式。

如果獲得了入流果以後沾沾自喜，那就完了！起心動念了。靠心如死灰才好不容易獲得的果位，好不容易修來的這麼點成果，就沒了，又掉下去了！所以，千萬不敢有「我得入流果」這樣的想法！一有這樣的想法，入流果就沒有了，就退回凡夫了，跟凡人一般無二了。所以須菩提說「不也，世尊」。就是不可以這樣想，不可以起心動念！一旦喜形於色，完了，這麼多年的努力，這麼多年的鴕鳥精神就不攻自破了。

入流果又名「七還果」。七還就是要來人間投胎七次。為

什麼要這麼多次？是還業債的。消極消業到沒有業障了，也不再產生新的業障、業力，就進入羅漢道了。業是什麼？業在梵語中是 Karma，勉強翻譯成英語叫 Action。Action 又勉強翻譯成漢語叫行為或行動，但是這個行為、行動與日常所說的行為、行動有本質上的不同。這個行為像是一個攝像機，把我們所有的行為都拍攝下來，儲存在我們的意識深處。這是誰做的？沒有誰做，沒有人安排這樣做，人本來就是這個樣子，這是一種自然規律。就像為什麼會有四季？沒有為什麼，這是自然的一種規律。

我們所有的行為在行為的過程中，就有一台攝像機把所有的行為拍攝下來，自動地儲存在我們的意識深處，這個儲存在意識深處的東西叫做業種——像一粒種子那樣，儲存、潛藏在那裡。這是佛法對業的來源的解釋。

業分成三種：身、口、意三業。身，就是身體行為；口，就是語言行為；意，就是精神行為。這三種行為，無論哪一種，在行為的過程中，都會將此系列行為自動轉化成種子，儲存在意識深處。如果是好的行為，則儲存為好業，或名善業、白業；如果是壞的行為，則儲存為惡業，又名黑業。還有第三種業叫無記業——沒有記錄的業。不是說所有的行為都有記錄嗎，怎麼還會有無記業？無記業是黑業和白業相互抵消了，就叫無記業。不是沒有記錄，也是有記錄的，但是這個記錄為中性的，既不屬於白業也不屬於黑業，它屬於中性業，故名無記業。

哪一些屬於無記業呢？比如說一個窮人看到他母親快餓死了，想給他母親弄一點吃的。但是家裡實在太窮了，一點吃的都沒有。情急之下，他就去別人家偷了一點米回來。把米做成飯給他母親吃，救了他母親一命。

現在我們用善惡業來分析。如果不吃飯，這位母親就會死去，所以做米飯給母親吃是一個善舉，是一個孝行，應該歸到白業中。但是，這個米是偷來的，偷竊這個行為屬於黑業。那這個窮人偷米給母親做飯的行為，到底屬於白業還是屬於黑業呢？因為善惡均有，於是相互抵消了。這一抵消就產生了無記業，沒有辦法歸納。歸到善不行，他偷竊怎麼能歸到善呢？歸到惡也不對，難道孝敬母親是惡嗎？所以，沒有辦法歸納，那就只好把它歸為無記業。

業種不會隨著我們的死亡而消失，它將永遠跟隨著我們，成為我們的主體，成為我們的一部分，就像印度的俗語所說：「它是靈魂的一部分，乃至於它就構成了靈魂本身。」靈魂是怎麼構成的？就是這些業力、業障、業種所構成的。沒有業就沒有靈魂，靈魂的存在是一個悲哀！

記得有本書上說過：佛教就是追求靈魂的一個宗教。這屬於典型的不懂佛法的人說的話，他完全把佛法理解錯了，與真正的佛法背道而馳。佛法是追求消滅靈魂的一門學問，它的目的就是消除靈魂。因為靈魂就是自我，自我就是靈魂。而佛法要做的是無自我（簡稱無我）。佛法與靈魂水火不容，它們之

間是生死之戰——一個生死存亡之戰，一個水火不容的事情。靈魂勝利了，佛法就會失敗；佛法勝利了，靈魂必消失。這才是真正的佛法。(關於業力學說更為全面的闡述，請參閱作者其他相關著作，如《皇冠瑜伽——從身心健康到生命覺醒》一書中《什麼是瑜伽》，以及《〈瑜伽經〉直解》一書中《業力、業種與轉識成智》等相關文章。)

須陀洹果要七返人間，是為了來人間消業還債的，當所有的業債全部消除後，全部償還後，就不再來了，就超越了輪回。故入流果又名七還果。

「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念：『我得斯陀含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」「須菩提，於意云何？阿那含能作是念：『我得阿那含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無來，是故名阿那含。」

斯陀含（梵名 Sakadagami），又名一還果，死後還要來人間投胎一次。他不已經是聖賢了嗎？不是可以超越六道了嗎？怎麼還要來呀？也是為了消業還債的，但他只要來一世就可以了。所以，羅漢道的第二果，又名一還道，只要來一次，還一世就夠了。

阿那含（梵名 Anāgāmin），又叫不還果——不來了，一次也不來了。獲得羅漢道第三果的賢人們，在臨終之前要說一句

話（這是約定俗成的），說什麼呢？《佛說五蘊皆空經》曰：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」

初果、二果聖人還是有煩惱的，但是煩惱很輕微，他雖然有煩惱，但是煩惱不重。《阿含經》上有個譬喻說，就像把鍋燒熱了，燒得紅紅的，滴上一滴水，很快這滴水就幹了。初果、二果聖人的煩惱就像這熱鍋上的水滴般迅速消失。初果、二果聖人他們偶然地失掉了正念，就會有貪心、嗔心、高慢心生起，各式各樣的煩惱隨之而來。但他的警覺性非常地敏銳，煩惱一旦生起，他立刻就把煩惱消除了。這表示除了佛以外，其餘的聖人是有煩惱的，但是很快就會消失，他這個煩惱相比凡夫就輕微多了。因為還有輕微的煩惱存在，故初果、二果聖人還會被煩惱牽引著來到世間繼續修行和消業。由於他們的煩惱很輕微，故只需要來七次乃至一次就夠了。

阿那含的此生是他的最後一生，故曰不還果——以後再也不來了，永遠地不來了。從此以後，超越六道。阿那含羅漢可以在禪定中躲過六道輪回，不來人間。不僅不來人間，而且是整個六道都可以不來。不來了，是不是真的不來了呢？「而實無來」，不是他不願意來，也不是他不想來，是他來不了了，他不能來。

第三果羅漢，如果不小心再來到世間的話，他所有的道行都將消失，什麼都會忘掉，又會成為一個普通的凡人。阿那含名為「不來」，要麼是不想來，要麼是不敢來。總之，他不能

來。一旦來了，就會成為凡人，「而實無來」。因為他是擔板漢，他只能擔住、擋住，一旦把這個板子拆開，融入世俗之中，他會比俗人還俗人，這就是阿那含果。

「阿羅漢能作是念『我得阿羅漢道』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。」「實無有法，名阿羅漢」，連佛法都不存在，阿羅漢當然不存在。阿羅漢果是羅漢道的最高果位，到了阿羅漢果，那就更是可以不來人間。不僅不來了，而且在臨走之前還不是鞠個躬那麼簡單。獲得大阿羅漢果位的人，臨走的時候都要來點神通，作為他告別世界的一個祝賀，作為他給世界的一份禮物。

大阿羅漢離世的時候，有的是上半身冒火，下半身冒水；有的是地動山搖，像地震一般；還有的是天空出現彩雲，很多很美妙的聲音從天外傳來。所有的動物都悄然無聲，因為一個大賢人、大阿羅漢就要涅槃了。當阿羅漢開始進入涅槃的時候，連鳥獸都不敢鳴叫，鴉雀無聲，就連平時愛哭鬧的孩子都不哭了，方圓幾百里之內寂靜如夜，沒有任何噪音，這種盛況在佛經中有明確的記載。我在西藏雪域修行和考察時，聽到和親身經歷了很多這樣的事例。那些修行人去世時，佛經上的這些記載或全部或部分地驗證了，真的是大地震動，天樂齊鳴等，持續數日之久。百里或數百里方圓之內，天地色變，萬物含悲。有緣親身經歷者，無不感到深深的震撼。由此可證佛法不虛，修行不虛，佛陀的確如《金剛經》中所言「是實語者，是不妄

語者」。

阿羅漢的涅槃是有餘涅槃，雖然說他們沒有業了，但他們仍然有障。這個障是什麼障呢？所知障，或稱為法障。

阿羅漢於法不能通達自在，因為他們獲得成就和造詣所採用的是極度消極之方法。一味地消極，並不符合佛陀的精神，所以佛陀在講完羅漢道以後，開始講菩薩道、佛道，從消極變得積極，這才是佛陀的真思想、真精神——積極進取，對人生、對學問、對修行、對一切都是積極進取的。

佛陀初始只傳授成就阿羅漢的消極之道、出世之道，其後又傳授成就菩薩的積極之道、入世之道。佛陀分別傳出了兩類修行之道。阿羅漢接受和踐行的消極之道，叫「小乘佛法」；菩薩接受和踐行的積極之道，叫「大乘佛法」。「乘」是乘載之義。小乘意為此舟船隻能乘載自己一人到解脫之彼岸；大乘者，意為此舟船不僅可以乘載我一人，還可以同時乘載很多很多眾生，一起渡到解脫之彼岸。《金剛經》就屬於大乘佛法，而且是大乘佛法中最為圓滿、最為究竟的教授。故佛陀用《金剛經》「令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生」。

從初果羅漢到第四果位大阿羅漢，都不敢到人世間來混，只要他們來到人世間，就有來無回。世間的萬丈紅塵可以把各果羅漢迅速淹沒，讓其找不到自己，迷失自己，讓其產生我相、人相、壽者相、眾生相，這便是人世間的威力，也是人世間的可怕之處。

羅漢中最大者、最澈底者、最究竟者，叫做大阿羅漢，漢語中常簡稱為羅漢。現在的泰國、斯裡蘭卡等國，還有中國的雲南等地區都屬於小乘佛法地區。這些地區的人們認為，佛就是大阿羅漢，這是修行的最高境界。但中國內地的大乘佛教則認為除了大阿羅漢以外還有菩薩，菩薩極果就是佛。這是大乘、小乘對成佛在定義上的重大差異。

「世尊！若阿羅漢作是念『我得阿羅漢道』，即著我人眾生壽者。」著相就是執著，一執著就不是阿羅漢了。阿羅漢與執著是水火不容的，有此不能有彼，要麼著相，要麼就是不著相。不著相得名阿羅漢，著相——著我相、人相、眾生相、壽者相者，則名凡夫，不名羅漢。

「世尊！佛說我得無諍三昧」，什麼叫無諍？這個諍不是跟別人諍，而是跟自己諍，指的是自己沒有疑問，沒有思想鬥爭，沒有衝突，這叫無諍。三昧就是三摩地。三摩地的梵語是Samadhi，名曰正定。正定就是如如不動之義。三摩地在很多時候不僅指正定，它更多的時候指的是境界。比如說「得無諍三昧」就可以意譯為「證得堅固的無諍境界」。在瑜伽、佛法和整個印度文化中，非常注重三摩地，認為得三摩地即得覺悟；反之，得覺悟，必得三摩地。

「得無諍三摩地」，即須菩提這個人，佛法學得很好很通透，心中沒有疑問，在佛陀的循循善誘、不厭其煩的教導下，所有疑問一律消除，他得到了無諍三摩地。通俗地說，就是須

菩提心中對佛陀的所有教導都通達無礙，沒有疑問，沒有思想衝突，這就叫「無諍三昧」。

佛經有一個特點，三摩地一詞不會單獨使用，一定會在前面加上形容詞，比如說獅子吼三摩地、光明普照三摩地、甚深通達三摩地、金剛定三摩地等等。要理解這些詞語只需保留形容詞，去掉三摩地就容易多了。

三摩地是佛性之別名，是般若之別名。三摩地取般若如如不動之義，取佛性如如不動之義。佛性是如如不動的，就是《周易》裡面說的「寂然不動，感而遂通」。「寂然不動」就是三摩地，佛家一般把它理解成定，禪定的定，或者叫止。這個定，不是你讓上帝不動的，是上帝本來就是不動的。是佛性本來就是不動的，是佛性讓你不動的，不是你讓佛性不動的。佛法中所有高級的、高深的修行，都不是你讓它怎麼樣的。一旦有「讓它怎麼樣」，就有我相、人相、眾生相、壽者相，不准許我讓它怎麼樣。正好相反，是佛性讓你怎麼樣，佛性讓你定在那裡如如不動。這個如如不動是指身心深度的寧靜和寂止，這不是自己的本事，你沒有本事讓自己的身心寂止在這裡，而是因為你融入了佛性，佛性有寂止不動這麼一種功能，這麼一種特徵，所以你被寂止不動。須菩提證得的這個「無諍三昧」，不是佛性（般若）中本有之如如不動的屬性的全部，只是如如不動的少部分——很少的一部分。

這就是無為法和有為法的差別。強制性地讓我的身心寂止

不動，這叫有為法；把我的一切身心交給佛性，交給般若，佛性讓我寂止不動，這叫無為法。無為法就是無論我的身心發生了什麼，我都坦然受之。因為我沒有身心了，我把我交出去了，我交出去了當然就沒有我了，它（佛性或曰般若）讓我寂止不動，我就寂止不動。它讓我怎麼樣，我就怎麼樣。這裡面存在一個真正的信任，修行就是修這種信任，或者叫認同。

「佛說我得無諍三昧」，這是佛陀對我的證量的一個印可。佛說我證得這個，證得那個，這叫印證。如果我自己老王賣瓜自賣自誇式地說，我證得了這個，證得了那個，這叫自戀，這叫自滿，這叫固步自封。兩者性質是截然不同的。

什麼叫三昧？管它什麼叫三昧，跟你說你也不明白，你就不用管它。什麼叫如如不動？你以為你明白了嗎？除非你和如如不動融為一體，打成一片。什麼叫融為一體？你見過青蛙跳池塘嗎？青蛙向上一躍——「撲通」一聲，就全部沒入了水底。學佛就是學青蛙跳池塘般地跳下去。跳到哪裡去？跳到三昧之中。「撲通」一聲跳下去，豁出去了，你一瞬間就知道什麼叫三昧了。學習《金剛經》亦復如是，不要想東想西，這樣想那樣想皆屬凡夫之臆測。欲彰顯般若智慧，欲證得《金剛經》三昧（簡稱「金剛三昧」），最澈底、最迅速的方式，就是學青蛙跳池塘的辦法，整個身心向上一躍，沒入水中——沒入《金剛經》的海洋之中，如此則迅速而澈底地與《金剛經》融為一體，打成一片。不然，我在這裡講得口乾舌燥，終成戲論，你依然

不明白什麼是三昧，什麼是三摩地，什麼是《金剛經》。你不會明白的！

我在講《心經》的時候，就一再強調「修行」只是一個方便說法而已。我們姑且說你在「修行」，事實上，這個世界上是沒有修行的，這個世界就沒有修行這種東西存在，只有認同——你和什麼認同，你就成為什麼。你和佛性認同，你就融化在佛性中，你就成佛了。就這樣，沒有修行。為什麼又有打坐，又有這個，又有那個呢？因為你不信任自己，沒有辦法認同與融入，因此，就要訓練你的認同感與融入感。就像訓練肌肉一樣，你開始提不起來一百公斤的東西，訓練一段時間後，你就可以把這一百公斤的東西拿起來了，這就是訓練。

信任感，對許多人來說也是需要訓練的。一般人的信任感極低，他不僅不信任別人，也不信任他自己。你對他說：「你是佛。」他說：「這怎麼可能呢？別逗了，怎麼可能！」你說：「只要你融入佛性之中，就能解脫了。」他說：「怎麼可能呢？這不可能的！」無論你說什麼，他都會說：「這怎麼可能呢？」他覺得這些都不可能，就是因為他不信任自己，也不信任佛。你以為學佛的人都信任佛嗎？不是的，多數人都是假信，臨時信一信，是逗自己玩兒的，也是逗別人玩兒的，總之，他不是真信佛。

佛陀教導我們，凡夫皆被五毒所逼，不得清淨。五毒就是毒害我們身心性命的五類毒藥：貪、嗔、癡、慢、疑。付出一

分，卻欲收穫十分、百分之回報，此名之曰「貪」；仇視社會、他人和自己，以冷漠、拒絕、厭惡、矜持和虛偽等心對待社會、他人和自己，此名之曰「嗔」；心智不開、散漫懈怠、整日妄念紛繁、顛倒錯亂、不思進取、放浪形骸及沉溺感官與物欲，此名之曰「癡」；高傲自大、自戀自滿、自是非他、性格狂躁，此名之曰「慢」；虛無主義、懷疑一切、否定一切，此名之曰「疑」。眾生沉淪於五毒之中，流浪生死，不得解脫，般若之智無法彰顯，生命長劫黑暗，不能覺醒。對佛陀的堅定信任，對《金剛經》的堅定信任，不僅可有效對治五毒之疑毒，且可消除全部五毒之害。

若真信佛，只需一路信任下去，當下就可成佛。為什麼你學了很久還成不了佛？就是因為信任度不夠。就如古代一個禪師讀到「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」，當場把《金剛經》一燒，回家了。這才是真信任。「有啥學的？『凡所有相，皆是虛妄』，還有什麼學的？」對，就是這個！他找到了，回家了，從此再也不疑了，這就叫修行。

修行是什麼？修行就是強化我們與佛陀之間的認同和融入。一旦認同，抓住它，融入進去，就頓悟成佛了。那麼達不到這個程度怎麼辦？只能慢慢地去磨煉了，叫你打坐，叫你誦咒：叫你做這個，叫你做那個。這所有的方法，都是為了磨煉（強化）我們與佛性（般若）之間的認同感。認同感就是信任感，一旦訓練出來了，你就可以與自己希望認同的對象深度地

認同了。這個世界上沒有方法，只有認同。「『佛性就是空性』，我就是它，就是那個東西（空性）！」好了，你認同它了，你就是它了，你就是佛了，就覺悟了。就是這樣，就是這樣！沒有修行，一秒鐘都不需要修行！所以修行是不存在的，只有認同。

為了獲得這種認同感、這種信任感，有的人需要幾生。沒有幾生的磨煉，他不能有這樣的認同。沒有認同怎麼辦？就去訓練認同。

訓練的方式有很多種，佈施、忍辱、持戒、禪定、精進、講經、聽經、誦咒等等。這些方法無所不用其極，就是為了訓練你的這種信任感、認同感、融入感，讓你獲得不斷堅固的信任感、認同感、融入感。甚至連佛陀和那些高僧大德展示神通，都是為了增加你的認同感，增加你的信任感。他們為什麼展示神通？他們為了讓你折服於他們。他們不是出於虛榮心，而是若你不折服於他們，他們的教導就不管用，你就不會聽。為了讓他們的話有力量，有作用，就必須先用上幾招讓你折服於他們。你只要一折服，那麼他們的話就管用了，他們再說「你是佛」這樣的話就管用了。不然的話，你就會因為對方人微言輕，沒有權威感，說話不管用，而說：「別逗了好不，我哪裡是佛呀？」

古代有一個說法，「得道不還鄉，還鄉道不香」。——得道之後，不能回到自己的家鄉去講道傳法，如在自己的家鄉講法，

你的道就不吃香了。為什麼？「外來的和尚好念經」。家鄉周圍的鄰居都很瞭解你，說：「這不是咱們村子那個二蛋嘛？他也有道？別扯了！我看著他長大的，他光著屁股的時候我就知道他是誰。怎麼三五年不見他就有道了？別胡扯了！」這道就沒法講，因為他們生不起恭敬心。所以，「得道不還鄉，還鄉道不香」。

為什麼需要對方有一個恭敬心？就是要讓自己的語言變得有權威。因為修行到了最後，就類似於某種遊戲，反倒不像是修行了，而越是遊戲的東西，你越是要用嚴肅的態度，否則本來它就很遊戲化，你再弄得不嚴肅，這個道就無法傳下去。所以這修行既要非常遊戲，還要非常莊嚴。

莊嚴到什麼程度呢？每當講法的時候，要撞鐘，要擂鼓，要三拜九叩……要非常非常嚴肅。拜師三年你連師父的面都見不上，就把你想學佛、想聽法的欲望勾起來。勾起來又不教，再急也不教，就是要你連師父的面都見不上，讓你天天想，但師父就是不教。三年以後，忽然之間師父要上臺講法了！這是什麼心情？天啊，你等了三年，這一刻終於到來了！因為做好了準備，這時候講到哪裡，你就跟到哪裡；講到哪裡，你的變化就跟到哪裡，你的證悟就跟到哪裡。

不是這個大師有多大的威力，而是很多時候講法成了一場演戲，成了一場設計，但是這些設計是必須存在的。而我之所以講不了法，就是因為我很討厭這種種的設計，我不喜歡這些

設計，這就是我這麼多年難以把大法講出來的原因。我知道，但是我做不出來，你讓我擺個架子，我擺不了，我天生不會。所以因緣都被我自己破壞了。

但是古人不是這樣。古人是真的能狠下心來三年不見弟子。想見一下師父，想聽一下開示，那難得要死。為什麼難得要死？難道這些高僧們不慈悲嗎？他們為什麼這樣做？這些設計都是有良苦用心的，就是為了把徒弟所有的妄念都打掉，然後把心態調整到一種渴望到了極限——極度渴望的狀態。到這種時候，說什麼就實現什麼。一說到「凡所有相，皆是虛妄」，他馬上就證悟成佛。

我不知說過多少次「凡所有相，皆是虛妄」，可是大家大眼瞪小眼，什麼感覺都沒有，什麼變化都沒有，什麼證悟也沒有。為什麼呢？怪我，我不會設計。我應該設計成一場人間戲劇。古人是很會做這一套的：多少年的參悟，終於見到了大師，見面一問，當下開悟。其實，那些語言是很普通的，你們把那些古代的禪宗所謂的「開悟的因緣」，找來讀讀，都是很普通的對話。

唐代趙州從諗禪師曾在柏林禪寺（位於河北省石家莊市，當時叫觀音院）任住持四十年，有著「吃茶去」「庭前柏樹子」等幾個有名的禪門公案。最有名的就是「吃茶去」。千年以前，有兩位僧人遠道而來，向趙州禪師請教如何是禪。趙州禪師問其中一個：「你以前來過嗎？」那個人回答：「沒有來過。」趙

州禪師說：「吃茶去！」這人當下悟了。趙州禪師轉向另一個僧人，問：「你來過嗎？」這個僧人說：「我曾經來過。」趙州禪師說：「吃茶去！」那人也當下大悟。這時，引領那兩個僧人到趙州禪師身邊來的監院就好奇地問：「禪師，怎麼來過的人，你讓他吃茶去；未曾來過的，你也讓他吃茶去呢？」趙州禪師稱呼了監院的名字，監院答應了一聲，趙州禪師說：「吃茶去！」監院也當下大悟。

如同戲劇，一時之內三個人悟道。為什麼呢？這些參訪者風塵僕僕，風吹日曬，經過千山萬水，克服了種種艱難險阻，只為到趙州禪師那裡求法，心中那個欲望、那個念頭是如此強烈。千辛萬苦，終於見到了趙州禪師！這時候，趙州禪師無論說什麼，哪怕只是咳嗽一聲，他們都能開悟。問題就不在趙州禪師是咳嗽還是吃茶，問題在於他們做好了一切必要的準備。準備工作做好了，心態調到位了，趙州禪師說「吃茶去」，他們就開悟了，大徹大悟。

我說十遍「吃茶去」，你們也不會有一點感悟。為什麼？你們沒有做好準備。如果你們像這些人一樣，也是千里迢迢，經歷一番生死磨難，為法忘軀，有「我一天不開悟，一天不甘休」的決心，當真實地生起渴仰之心時，怎麼樣你都能開悟，《金剛經》裡隨便一句話你都能開悟。不然，《金剛經》講完，你還是你，《金剛經》還是《金剛經》，你不認識《金剛經》，《金剛經》也不認識你。

這個世界上就沒有修行這個東西，不存在修行。所謂的「修行」就是做好準備。你沒有準備好怎麼辦？去準備。這個準備方式就有很多種，參禪、打坐、念佛、禮拜，西藏的磕長頭、轉聖山等等，實際上這些都是準備。跟你說，其實這些東西都是騙你的。什麼是準備？說難聽點，就是騙你的。佛法就是騙子，但卻是天下最偉大、最溫柔、最慈悲的欺騙。

這個世界上就沒有佛法，什麼法都沒有，豈止是佛法，沒有任何法！但為什麼要騙你？因為你沒有做好準備，需要給你一個玩具先玩著。所有的法都是玩具，你希望通過這些法能這樣、能那樣，其實什麼樣都沒有。所有的咒語都是騙子，哪有咒語？「若以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」，這是《金剛經》裡佛陀親口說的。

「以音聲求我」，「音聲」就是聲音。「嗡啊吽」是不是聲音？「嗡嘛呢唄咪吽」是不是聲音？「若以音聲求我，是人行邪道」，你就在行邪道。邪道的結果是什麼？是「不能見如來」。那為什麼又有人讓你整天念「嗡嘛呢唄咪吽」？騙你的，因為你不開悟，因為你愚昧，因為你沒做好思想準備。如此多的教導都是為了調整你的思想，調整你的狀態。你為什麼不調整？讓你放下貪嗔癡慢疑，你為什麼不放下？讓你無我相、人相、壽者相、眾生相，你為什麼還有四相？找了種種的理由藉口，誰讓你找藉口的？不騙你騙誰？你就該被騙！

被騙到某一天，你實在是煩了：念了半輩子「嗡嘛呢唄咪

吽」什麼也沒得到，說這個「嗡嘛呢唄咪吽」能治病，你念了半輩子滿身是病；說它能開悟，你越念越愚昧；說它可以帶來吉祥如意，發現越念它自己越不吉祥，越不如意。你這也煩、那也煩，看到哪裡都是煩，滿眼都煩。有一天你終於受夠了，「老子不念了，由它去吧！豁出去了！」就在放下的那一瞬間，你開悟了！好了，這樣就開悟了。所以，這個世界上就沒有修行。

然後，別人就會錯誤地理解為你是因為念了「嗡嘛呢唄咪吽」才開悟的。另外的人也跟著念，因為他發現有人開悟是因為念「嗡嘛呢唄咪吽」開悟的，所以他也開始念，一代一代就是這樣被騙下去的。這叫什麼？這叫傳法。法就是這樣傳下來的。

這就再次證明，這個世界上是不存在修行的，沒有修行。修行是用來幹什麼的？就是用來調整你這顆沒有做好準備的心。當你調呀，調呀（就是所謂的修呀，修呀），調整好了你的姿態、你的心態，隨便怎麼樣一下，你就開悟了。

所以古代的禪師，包括西藏的喇嘛，聽到鳥鳴一聲開悟了，聽到牛叫一聲開悟了，走路不小心被石頭絆了一下，也開悟了。為什麼他們絆一下就開悟了？因為做了紮實的身心準備，人家已經準備好了。所以，遇到什麼都能開悟。

百丈懷海一個弟子悟道的因緣，就是鋤頭鋤地時碰到一個石頭，「咯噔」一下，一愣，好了，悟道了。但是，天下農民

都在鋤地，有幾個鋤開悟了的？沒有一個。那麼多人在馬路上走，都有過滑一下、絆一下、磕一下的經歷，卻什麼都沒有發生，而那些禪師們磕一下、絆一下的時候卻悟道了，這是為什麼？就是因為他們有準備。他們幾十年來做好了準備，稍微刺激一下、動一下，就開悟了。

還有大量的出家人是讀經讀開悟的。一遍一遍地讀，某一天讀到某一句話，就開悟了。古代有道行的人，十個有九個是在讀經中成就的，只有 10%的人是以別的方式開悟的。讀經獲得開悟、獲得成就的人自古以來最多。

為什麼他讀經就能開悟，你讀經就不能開悟？還是同一個原因：你沒有做好身心準備。你整個身心處在混沌、迷茫、黑暗等等之中，沒有做好一點準備。那麼這個時候該怎麼辦？就得傳授你一些「欺騙大法」，先讓你練著，就是磨你的心性，練著練著，你的身心就會被調整到一種狀態中去。一旦調整到狀態中去，你隨便做什麼就自己悟了。這就說明這個世界上是沒有修行這種東西的。

不存在修行，只有認同。一瞬間，你認同什麼，你就是什麼：與邪惡認同你就是魔，與佛性認同你就是佛。都是在一瞬間完成的，極短的時間內完成的，那個時候你就發生了本質的變化，身心發生了飛躍，就是所謂的「頓悟成佛」。沒有過程，沒有修行。這個大家一定要記住，一定一定要記住！這才是關鍵處。對於破除法執的問題，大家總以為有法可得，有法可學，

有法可守，有法可證，其實沒有，都沒有。連法本身都沒有，豈止有法可修呀！

只要無我，只要不執著，就可以證到佛法中所說的一切；只要有我，有執著，你就什麼都得不到。現在所謂的「修行」，是你越修行，你的貪嗔癡慢疑就越重，這就是現在社會上大多數人在做的事情。不修行倒還罷了，反倒是越修行，五毒越重，越修行，我念、我執越重，與修行宗旨背道而馳。

「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢』。世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」因為須菩提通達佛法，當然是「人中最為第一」，是「第一離欲阿羅漢」，他是羅漢中的佼佼者，第一就是佼佼者。「離欲阿羅漢」，其實不僅須菩提是離欲阿羅漢，所有的阿羅漢都離欲，不離欲都不能成就為羅漢。羅漢就是離欲，就叫「殺賊」，把所有的欲望（貪嗔癡慢疑）全部殺死（化除與超越），就叫離欲，他才能得阿羅漢果。但是，須菩提比這些人做得更澈底，所以他被稱為「第一離欲阿羅漢」。能達到這種境界極其不易，僅次於佛。但是須菩提說：「我不作是念，我是離欲阿羅漢。」這就更難得。這叫什麼？這叫無為法。如果我認為我證得了離欲阿羅漢，怎麼樣呢？就是有為法了，就在自我封閉和自我執著中了。

「世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩

提是樂阿蘭那行者！」「阿蘭那」是什麼？還是阿羅漢的音譯。「樂」是「真正的」「合格的」，「樂阿蘭那行者」是指真正的阿羅漢果的行者。行者是修行者的簡稱，英文是 Practitioner，就是修行者、練習者、實踐者。

「我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者」這句話好像很矛盾。因為他不承認自己是得了阿羅漢果，這個時候他得到了佛陀的表揚，佛陀說「你才是真正的阿羅漢行者」。這是一個辯證法，因為他不把自己當作是阿羅漢，反而得到了肯定，這才是真阿羅漢，因為他修行的是無為法。

「以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行者。」我不認為我自己是阿羅漢。通俗地理解就是，明明我考北大考了第一名，但我說，其實我不行，我還差得很遠。這個話被佛陀聽見了，佛陀說，這才是真正的第一名，就是這個意思。

此品的經文表面看來是繞來繞去，無非是古代文言文的措辭手段。我們不要被這種措辭手段所蒙蔽，所牽引。否則，句子繞來繞去會把我們繞暈的，我們就死在句下，不知道它的原意是什麼了。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十品 莊嚴淨土分

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」「不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。須菩提，譬如有人，身如須彌山王，於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

這一品叫「莊嚴淨土分」。「莊嚴」是什麼意思呢？就是錦上添花，讓它變得更加美麗的意思。通俗地講，莊嚴就是裝飾，讓某些地方看起來更加美麗、更加壯觀、更加神聖。

淨土，是佛家特有的一個概念。佛家分淨土和穢土。穢土就是髒土，骯髒的地方，我們人世間就叫穢土，因為這裡充滿了邪惡，充滿了缺憾，充滿了鬥爭。總之，一切不好的都在我們這個世界，這裡每個人的靈魂都是汙穢不堪的，這就叫穢土。可以想像，凡是我們人間沒有的，淨土裡面都有，現在還要給淨土錦上添花，就叫「莊嚴淨土」。

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」然燈佛是在釋迦牟尼佛之前的一個古佛，又名「燃燈古佛」。如來回憶起當年在然燈佛座下學習的時候，問須菩提：「你以為我當時學到什麼東西了嗎？」須菩提說「不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」意思就是，世尊，您當年在然燈佛所當弟子時什麼也沒學到。這是須菩提誇讚他師父呢，還是貶損他師父呢？是誇讚。為什麼？因為釋迦牟尼善於學習。如何善於學習呢？不執著於法，這就是善於學習的意思。我們學什麼就執著於什麼，而佛陀學什麼不執著於什麼。不執著於什麼就是「於法實無所得」，他沒有得道的感覺，這是須菩提讚美他的師父釋迦牟尼佛當年未成佛之前給人家當弟子的時候就是一個好弟子，善於學習，能夠正確地學習。

這個主題討論完之後，佛陀緊接著話鋒一轉，又討論了另外一個主題：「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」佛土就是淨土，也名佛國——佛陀所教化的範圍。一個佛國必須要有若干個大菩薩存在，菩薩越多越證明這個佛國厲害。如果很少甚至沒有菩薩，就證明此佛國的導師不行；反之，高明的弟子越多，越證明此佛國導師了不起。

比如，一個人開個武館，帶了一些徒弟，他的徒弟個個都成了武術冠軍，你說這個武館是不是一個武術聖地？這個武館的價值大不大？本來它不是一個武術聖地，它只是幾間破房子。在這幾間破房子裡，調教出了一個又一個武術大師，這幾

間破房子就不再是破房子了，而成為很多武術愛好者心中的聖地。再看這幾間破房子，就連那幾個破洞都充滿著神聖感——這些個大師級徒弟的誕生，大大美化和神聖化了這個武館。

如何美化的？是不是把武館牆壁翻新粉刷了一遍？是不是把房頂重新修繕了一遍？不是的，它是靠內在的成就。在這裡學習的弟子們把武術練好，練好了出去比賽就拿第一名，抱回一個個獎盃來，別人問他們在哪裡練的，就知道了那幾間破房子。你說那幾間破房子還有人敢藐視它嗎？沒人敢了，那麼多的武術愛好者不遠千里來朝拜這幾間破房子，把它視作心目中的聖地。這就是莊嚴的意思。這個房子近幾年比前幾年更破了，不要緊，仍然不影響這幾間房子的神聖，這就叫「莊嚴破房」。

如果在釋迦牟尼的教化時期，沒幾年就冒出一批菩薩，過幾年又誕生一批菩薩，菩薩冒出得很多，無形中就使釋迦牟尼所教化的世界變得神聖了，這就叫「菩薩莊嚴佛土」。那麼菩薩莊嚴佛土了嗎？「不也，世尊！」不是的，這些菩薩什麼也沒有幹。「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」菩薩們既沒有把佛國的牆壁翻新粉刷一遍，也沒有把房頂重新修繕一遍，他們什麼都沒有做——僅僅是他們的誕生和存在，就足以讓這個世間變得更加神聖和莊嚴。

比如說，有一位禪師，一生在山裡修行，不出來。很多人慕名入山，拜師修行。他把這些弟子們個個都調教成了大師，

讓他們到社會中去普度眾生，但是他本人不出去，就躲在山裡。別人說：「你這樣不行，你是大師，你有責任到社會上普度眾生，弘揚佛法，莊嚴佛土。」他說：「我在山上已經大轉法輪，把佛土都莊嚴了，你沒有看到嗎？」對方聽了半天沒有聽懂，說：「沒有看到，我看到的就是你每天躲在山裡不出來，沒見你莊嚴佛土，也沒見你普度眾生。」

這種表面上的矛盾怎麼理解？這就是無為而做。禪師的存在就是莊嚴佛土，他讓我們認識到，這個世界是有聖人的：看呀！現實中就有一個人，他都成佛了，看來成佛確有此事，不是江湖傳說，不是訛傳。他的存在就是給千千萬萬個人以無上的信心，這個信心會讓千萬人走向覺醒，獲得成就，無形中就普度了千百萬人，這就叫不做而做、無為而為。什麼都沒有做，卻普度了天下眾生，這就叫「莊嚴佛土」。

之前的你是這樣的：看看鄰居，看看馬路上的人，沒有一個是可愛的，沒有一個是值得你尊敬的，你以你是人類而感到羞恥，自己怎麼和這種人在一起？到處是騙子，到處是白癡，我怎麼整天生活在這樣的環境裡？我以我是人類而羞恥。

某一天，你突然發現，有一個人不是這樣，他沒有貪嗔癡慢疑，他充滿了智慧，他是光明的化身，你突然覺得人類變得可愛了，哪怕天下人都是討厭的，至少有一個人是可愛的，至少有一個人讓你樹立起了做人的信心。噢——，人還有光明的一面、可愛的一面、偉大的一面，不都是齷齪，不都是醜陋，

不都是垃圾。即使九千九百九十九個都不是人，但還有一個他是人，這足以啟迪我、激發我也去做一個傑出之人的信心，這就叫「莊嚴佛土」。

聖賢們儘管在山林之中，儘管處於江湖之遠，但是他讓很多人看到人生的希望，看到世間還不是那麼醜陋，還是有一些光明、一些偉岸、一些解脫的人存在，這就叫「莊嚴佛土」。

他僅僅是個存在就夠了，不需要他說什麼，也不需要他做什麼，他就起到了莊嚴佛土的作用。就像菩薩，他未必要做什麼，只要把他神聖的那一面活出來、展現出來就夠了，就足以讓千萬個人被他淨化，被他激活。很多人活在半夢半醒之間，更多的人生活在麻木不仁之中，突然看到有菩薩這樣的人，他們的心就活了，從過去的沉睡麻木中活了，不需要菩薩再說什麼，也不需要菩薩再做什麼。僅僅是菩薩的存在就可以激活千萬個人，讓千萬人從麻木中走出來，從沉睡中醒過來，這就叫「莊嚴佛土」。

如果這樣的人多一些，我們人間就會變得神聖而偉大，因為這個世界太多太多的人都是墮落的。僅僅因為有一個聖雄甘地的出世，就會使「印度」兩個字變得無比神聖而高大。印度本身是個垃圾之國，垃圾遍地，屎尿橫流。在印度的街上走路要有百步穿楊的功夫，否則你稍不留意就會踩在豬的、牛的、羊的，乃至人的大小便上。在印度，呼吸是一門技巧、一門技術。四十多度高溫的天氣裡，人們出門都要戴口罩，一看周圍

沒有垃圾了就取下口罩趕緊呼吸幾口，然後戴上口罩繼續走路。就這樣一個國家，我在那裡訪學了幾年，回到國內，想起在印度的生活會心生幾份敬重，為什麼？就是因為那裡有這樣一個偉大的人。

聖雄甘地是印度當代偉人，釋迦牟尼是印度古代偉人，僅這兩個人就足以讓我們對印度這個國家生起十分的敬畏——這是一個偉大的國家！為什麼呢？因為「菩薩莊嚴佛土」。印度的土地充滿了垃圾，而它在你心中是一片聖地，充滿了神聖，因為它誕生了像佛陀、像聖雄甘地這樣不二出的聖人。聖人所在的土地就是聖地，所以我們對印度充滿了敬畏。以後若有可能，我還會長時間地生活在印度，為什麼？就是為了心中的這片神聖。一念神聖，足以讓我支撐下去，繼續我百步穿楊的走路和奇怪的呼吸法，繼續忍受著在那裡生活。這就叫「莊嚴佛土」。

「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」什麼叫清淨心？你以為清淨心就是拿個掃帚打掃之後的心？不是的。清淨心就是超越心、不執著心，就是無我、無染、無執之心，就是解脫之心、覺醒之心、成就之心。怎樣才能生清淨心呢？不要刻意去生，刻意去生恰恰就不是清淨心。無我、無染、無執之時，清淨心就誕生了；有我、有染、有執之時，清淨心就誕生不了。這就是「莊嚴佛土者，則非莊

嚴，是名莊嚴」。

此段經文其實還是在教導有為法和無為法、對佛法執著還是不執著，只不過佛陀是換幾個角度再講。如果我們不能理解其中內涵，就會被表面文字所欺騙，為什麼佛陀一會兒這樣說，一會兒那樣說？表面上看好像沒有多大的關聯，東一句、西一句，實際上佛陀說出來的內容就像散文——形散而神不散，表面上是散的，但內在有一個精神貫穿始終。那個精神就是無我、無為、無執的超越，就是清淨心。

佛陀進一步解釋如何生清淨心，「不應住色生心」，這個「心」是指清淨心，這裡佛陀再次告訴我們不要執著在相上，不要執著在色上。只要你不執著於它們，你的清淨心就誕生了；你一旦執著，你的心就成了染汙心、執著心、紅塵心、墮落心、顛倒心，而非清淨心了。修行人所追求的是清淨心——心中清淨。清淨是怎麼來的？不是去掉污垢就是清淨，不是的，而是超越執著就生清淨心。「不應住聲香味觸法生心」，這都好理解了，不用解釋了。

最後這句話總結得很重要，佛陀總結了一句十分重要的話「應無所住而生其心」。「無所住」等於「無四相」——無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，無四相就是無所住。當你做到四無的時候，你自然就不生而生地生出了清淨心。清淨心不生而生，不求而得。怎麼得呢？當你無四相，不住相、不住法，你就獲得了清淨心。「應無所住而生其心」，這個心包括清淨心，

包括菩提心，也包括覺悟心，包括一切好的心，都是在「應無所住」之時自發地生出來的。

「應無所住而生其心」這句話對中國文化、中國思想影響十分巨大，因為這句話成就了禪宗六祖慧能大師——中國乃至人類歷史上最偉大的人物之一。

據《六祖大師法寶壇經》（簡稱《壇經》）所載：

時。大師至寶林。韶州韋刺史（名璩）與官僚入山請師。出於城中大梵寺講堂。為眾開緣說法。師升座。次刺史官僚三十余人。儒宗學士三十餘人。僧尼道俗一千餘人。同時作禮。願聞法要。大師告眾曰：「善知識。菩提自性。本來清淨。但用此心。直了成佛。善知識。且聽。慧能行由得法事意。」

唐高宗儀鳳二年春，慧能（又名惠能）大師從廣州法性寺來到曹溪南華山寶林寺，韶州刺史韋璩和他的部屬入山禮請六祖到城裡的大梵寺講堂，為大眾廣開佛法因緣，演說法要。六祖登壇升座時，聞法者千餘人。韋刺史和他的部屬三十多人，當時學術界的領袖、學者等三十多人，還有其他僧、尼、道、俗一千餘人，同時向慧能大師禮座，希望聽聞佛法要義。六祖對大眾說：「善知識！每個人的菩提自性本來就是清淨的，只要用此清淨的菩提心，當下就能了悟成佛。善知識！先且聽我慧能講述求法、得法的行由與經歷事略。」

慧能嚴父，本貫范陽，左降流於嶺南，作新州百姓；此身不幸，父又早亡，老母孤遺，移來南海；艱辛貧乏，於市賣柴。

我的父親是范陽人氏，後來被降職流放到嶺南，於是做了新州的百姓。我這一生很不幸，父親早逝，遺下年老的母親和我相依為命。每天只靠賣柴來維持生計，日子過得十分艱難困苦。

時，有一客買柴，使令送至客店；客收去，慧能得錢，卻出門外，見一客誦經。慧能一聞經語，心即開悟，遂問：「客誦何經？」

有一天，有位顧客買柴，囑咐我把柴送到客店去。客人把柴收下後，我得了錢退到門外時，看見一位客人正在讀誦佛經。當我一聽到經語，心裡頓時豁然開朗，於是問那位客人說：「請問您誦念的是什麼經？」

客曰：「《金剛經》。」複問：「從何所來，持此經典？」客雲：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。」

客人答說：「是《金剛經》。」我再問他：「您從哪裡學來？

如何得以持誦這部經典？」客人答說：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來，那是弘忍大師住持教化的道場，跟隨他參學的門人有一千餘人。我就是去東禪寺禮拜五祖，而聽受此經的。弘忍大師經常勸出家、在家二眾說，只要持誦《金剛經》，自然就能夠見到自心本性，當下就能了悟成佛。」

慧能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與慧能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。慧能安置母畢，即便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。

我聽了客人的這一番話，也想去參拜五祖。由於過去結下的善緣，承蒙一位客人給了我十兩銀子，我將母親安頓好以後，辭別母親，不到三十多天，就到黃梅禮拜五祖。

祖問曰：「汝何方人。欲求何物？」慧能對曰：「弟子是嶺南新州百姓。遠來禮師。惟求作佛。不求餘物。」祖言：「汝是嶺南人。又是獦獠。若為堪作佛。」慧能曰：「人雖有南北，佛性本無南北。獦獠身與和尚不同。佛性有何差別？」

五祖見了我就問：「你是什麼地方的人？來這裡想要求些什麼？」我回答說：「弟子是嶺南新州的百姓，遠道而來禮拜大師，只求作佛，不求別的。」五祖說：「你是嶺南人，又是獦獠（即未開化之人），如何能作佛呢？」我回答說：「人雖有南北之分別，佛性卻沒有南北之差異！獦獠身與和尚身雖然不

同，但是與生俱來的佛性又有甚麼差別呢？」

五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。慧能曰：「慧能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」祖雲：「這獦獠根性大利，汝更勿言，著槽廠去。」

五祖還想和我多談些話，但看見徒眾隨侍在左右，於是命令我跟隨大眾去作務。我問：「慧能稟白和尚！弟子自心常常湧現智慧，不離自性（即一切言行皆自發地源於心性），這就是福田（意為我無需再通過其他勞動來培植福德，已經開啟的佛性就是我永恆的福德之源）。不知和尚還要教我作些什麼事務？」五祖說：「你這獦獠根性太利，不必再多說，到槽廠作務去吧！」

慧能退至後院，有一行者，差慧能破柴踏碓。八月餘日，祖一日忽見慧能曰：「吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否？」慧能曰：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺。」

我退出後，來到後院，有一位行者叫我劈柴、舂米。就這樣工作了八個多月的時間。有一天，五祖到後院來，看到我就說：「我想你的見解可用，只是恐怕有惡人對你不利，所以不和你多說。你知道嗎？」我回答說：「弟子也知道師父的心意，

所以一直不敢走到法堂前來，以免引人生疑。」

祖一日喚諸門人總來：「吾向汝說，世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖。火急速去，不得遲滯；思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」

有一天，五祖召集所有的門下弟子並訓話：「我向你們說：世間的眾生在生死苦海裡沉淪，如何解脫生死，這是亟待解決的一件大事。你們整天只知道修福，不知道要求出離生死苦海。自己的真心本性如果迷而不覺，只是修福，又如何能得度呢？你們各自回去觀照自己的般若智慧，看取自己本心的般若自性，然後各作一首偈頌來給我看，如果能悟得佛法大意，我就傳付衣法給你，作為第六代祖師。大家趕快去！不得延遲停滯！佛法一經思量就不中用！如果是覺悟自性的人，一言之下自能得見。這樣的人，即使在揮刀作戰的緊急關頭，也能於當下見得自性清清楚楚。」

眾得處分，退而遞相謂曰：「我等眾人，不須澄心用意作偈，將呈和尚，有何所益？神秀上座，現為教授師，必是他得。我輩設作偈頌，枉用心力。」諸人聞語，總皆息心，鹹

言：「我等已後依止秀師，何煩作偈？」神秀思惟：「諸人不呈偈者，為我與他為教授師，我須作偈，將呈和尚，若不呈偈，和尚如何知我心中見解深淺？我呈偈意，求法即善，覓祖即惡，卻同凡心，奪其聖位奚別？若不呈偈，終不得法。大難大難！」

大眾聽了五祖的吩咐後退下，彼此互相商量說：「其實我們大家也不必去澄靜思慮，費盡心力地作偈子，因為即使呈了偈子給和尚看，又有甚麼用呢？神秀上座現在是我們的教授師，不用說，一定是他中選。如果我們輕率冒昧地去作偈子，那只是枉費心力罷了。」眾人聽到這些話後，全都止息了作偈子的念頭，大家都說：「我們以後就依止神秀上座好了，何必多此一舉去作偈子呢？」神秀也暗自在想：「他們都不呈偈的原因，是因為我是他們的教授師，所以我必須作偈呈送給和尚看。如果我不呈偈，和尚如何能知曉我心中見解的深淺呢？我呈偈的用意，如果是為了追求佛法，那就是善的；如果是為了覓求祖位，那就是一種惡行，這和一般處心積慮地貪圖聖位的凡夫心又有甚麼不同呢？如果我不呈偈請和尚印證，終究不能得法。這件事實在是教人為難！教人很是為難啊！」

五祖堂前，有步廊三間，擬請供奉盧珍畫楞伽變相，及五祖血脈圖，流傳供養。神秀作偈成已，數度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，擬呈不得；前後經四日，一十三

度呈偈不得。秀乃思惟：「不如向廊下書著，從他和尚看見。忽若道好，即出禮拜，雲是秀作；若道不堪，枉向山中數年，受人禮拜，更修何道？」

在五祖法堂前，有三間走廊，原本準備延請盧珍居士來繪畫《楞伽經》變相及五祖血脈圖，以便後世有所流傳，有所供養。神秀作好了偈頌以後，曾經數度想呈送給五祖，但走到法堂前，總是心中恍惚，汗流全身，想要呈上去，卻又猶豫不決。就這樣前後經過了四天，共有十三次未得呈偈。神秀於是想到：「不如把偈頌寫在法堂前的走廊下，由和尚自行看到，如果和尚看了以後說好，我就出來禮拜，說是我神秀做的；如果說不好，那就只能怪自己枉來山中數年，空受眾人恭敬禮拜，還修甚麼道呢？」

是夜三更，不使人知，自執燈，書偈於南廊壁間，呈心所見。偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」秀書偈了，便卻歸房，人總不知。秀複思惟：「五祖明日見偈歡喜，即我與法有緣；若言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法。」聖意難測，房中思想，坐臥不安，直至五更。

於是，就在當天夜裡三更時分，神秀不使人知，悄悄地走出房門，自己掌燈，把偈頌寫在南廊的牆壁上，以表達他心中

的見解。偈頌是：將身體比喻為菩提樹，將心靈比作為明鏡台，需時時勤加拂拭，勿使惹著塵埃。神秀寫好偈頌後，便回到自己的寮房，全寺大眾都不知道這件事。神秀又想：「明天五祖看見這首偈語，如果歡喜，就是我與佛法有緣；如果說不好，自然是我自己心裡迷誤，宿昔業障太過深重，所以不該得法。五祖的聖意實在是難以揣測啊！」神秀在房中左思右想，坐臥不安，一直到五更時分。

祖已知神秀入門未得，不見自性。天明，祖喚盧供奉來，向南廊壁問，繪畫圖相，忽見其偈，報言：「供奉卻不用畫，勞爾遠水。經雲：『凡所有相，皆是虛妄。』但留此偈，與人誦持，依此偈修，免墮惡道，依此偈修，有大利益。」令門人炷香禮敬，盡誦此偈，即得見性，門人誦偈，皆歎善哉。

其實，五祖早已知道神秀還未入門，不曾得見自性。天明後，五祖請盧供奉來，準備去南邊走廊牆上繪畫圖相。這時忽然看到神秀那首偈頌，於是對盧供奉說：「供奉！不用畫了，勞駕你遠道而來。經上說：凡所有相，都是虛妄。所以只留下這首偈頌，讓大眾誦念受持。如果能夠依照這首偈頌修行，可免墮入三惡道；依照這首偈頌修行，也能獲得很大的利益。」於是告訴弟子們應當對偈焚香恭敬禮拜，大家都誦持這首偈頌，就可以見到自性。弟子們讀誦此偈後，都讚歎說：「寫得真好！」

祖三更喚秀入堂，問曰：「偈是汝作否？」秀言：「實是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否。」祖曰：「汝作此偈，未見本性。只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提，了不可得。無上菩提，須得言下，識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯。一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩薩之自性也。汝且去，一兩日思惟，更作一偈，將來，吾看。汝偈若入得門，付汝衣法。」神秀作禮而出。又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂。

夜半三更，五祖把神秀叫進法堂，問道：「那首偈頌是你寫的吧？」神秀答道：「確實是弟子所作，弟子不敢妄求祖位，只望和尚慈悲，看弟子是否有一點智慧？」五祖說：「你作的這首偈子還沒有見到自性，只是門外漢一個，未曾進門入室。這樣的見解，要想用它來覓求無上菩提，終究不可得。無上菩提必須言下就能認識自己的本心，見到自己的本性是不生不滅的，並能於一切時中，念念都能見到自己的真心本性，一切萬法無滯無礙。只要能認識真如自性，自然一切法皆真，一切的境界自亦如如不動而無生無滅。這如如不動之心，就是離絕人我、法我二執而顯現的真實性。若是這樣見得，即是無上菩提的自性了。你暫且回去思惟一兩天，再作一偈送來給我看。如

果你的偈能入得門來，我就把衣法傳付給你。」神秀行禮退出。又經過幾天，神秀仍然作不成偈，心中恍惚，神思不安，好像在夢中，行走坐臥都悶悶不樂。

一複兩日，有一童子於碓坊過，唱誦其偈。慧能一聞，便知此偈未見本性，雖未蒙教授，早識大意。遂問童子曰：「誦者何偈？」童子曰：「爾這獦獠不知，大師言，世人生死事大，欲得傳付衣法，令門人作偈來看。若悟大意，即付衣法為第六祖。神秀上座，於南廊壁上，書無相偈，大師令人皆誦，依此偈修，免墮惡道；依此偈修，有大利益。」

又過了兩天，有一童子從碓坊經過，口中誦念著神秀的偈子，我一聽就知道這首偈還沒有見到自性。雖然我不曾蒙受五祖的教導，但是早已識得佛法大意，就問童子說：「你誦的是甚麼偈呢？」童子說：「你這獦獠不曉得，五祖大師說，人生最重要的事是生死。大師要傳付衣缽，所以命門人作偈來看，如果悟得大意，就傳付衣法，讓他做第六代祖師。神秀上座在南邊走廊的牆壁上寫了這首無相偈，大師教眾人都誦念，說依這首偈去修持，可得很大利益。」

慧能曰：「上人！我此踏碓，八個餘月，未曾行到堂前，望上人引至偈前禮拜。」童子引至偈前禮拜，慧能曰：「慧能不識字，請上人為讀。」時，有江州別駕，姓張名日用，便

高聲讀。慧能聞已，遂言：「亦有一偈，望別駕為書。」別駕言：「汝亦作偈？其事希有！」

我說：「上人！我在這裡舂米已經八個多月了，不曾走到法堂前，請上人也能引導我到偈頌前去禮拜。」童子引我到偈頌前禮拜，我說：「慧能不認識字，請上人替我讀誦一遍。」這時有位江州別駕（唐時為州府中總理眾務之官），姓張名日用，便高聲朗誦。我聽了以後，對張別駕說：「我也有一首偈，希望別駕代為書寫。」張別駕驚奇地說：「你也能寫偈？真是聞所未聞。」

慧能向別駕言：「欲學無上菩提，不得輕於初學。下下人有上上智，上上人有沒意智。」別駕言：「汝但誦偈，吾為汝書。汝若得法，先須度吾，勿忘此言。」慧能偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃。」

我對張別駕說：「要學無上正覺，不可輕視初學。下下等的人也會有上上等的智慧，上上等的人也會有沉沒心智的時候。」張別駕說：「你就把偈語念誦出來吧！我為你寫上，將來如果你得法，務必先來度我，請不要忘了我的話。」我的偈頌是這樣說的：菩提本無樹（對身體的超越），明鏡亦非台（對心靈的超越）；本來無一物（澈底超越我執與法執），何處惹塵埃（將自然解脫，當下圓滿）？

書此偈已，徒眾總驚，無不嗟訝，各相謂言：「奇哉！不得以貌取人，何得多時，使他肉身菩薩。」祖見眾人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈，曰：「亦未見性。」眾以為然。

這首偈寫就以後，五祖的門下弟子無不讚歎驚訝，相互議論說：「真是奇怪啊！實在不能單憑相貌來看人哩！為何才沒多久的時間，他竟然成就了肉身菩薩？」五祖看到大家這樣大驚小怪，恐怕有人對我不利，於是就用鞋子擦掉了這首偈語，說：「也是沒有見性！」大家以為真是這樣。

次日，祖潛至碓坊，見能腰石舂米，語曰：「求道之人，當如是乎？」乃問曰：「米熟也未？」慧能曰：「米熟久矣，猶欠篩在。」

第二天，五祖悄悄地來到碓坊，看見我腰上綁著石頭正在舂米，感歎曰：「求道的人（為了正法而忘卻身軀），正是應當這樣的！」於是問我說：「米熟了沒有？」（此是雙關語：意為你準備好了嗎？）我回答：「早就熟了！只是欠人篩過。」（此亦為雙關語：意為我早準備好了，只差明師指示和印證了。）

祖以杖擊碓三下而去。慧能即會祖意，三鼓入室。祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟：一切萬法，不離自性。遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自

具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」祖知悟本性，謂慧能曰：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」

五祖於是用錫杖在碓上敲了三下而後離開。我當下已領會五祖的意思，於是在入夜三更時分，進入五祖的丈室。五祖用袈裟遮圍，不使別人看到，然後親自為我講說《金剛經》。當講到「應無所住而生其心」時，我就在這一句言下大悟「一切萬法，不離自性」的真理。於是我向五祖啟陳說：「原來自性本來就是如此清淨的呀！原來自性本來就是沒有生滅的呀！原來自性本來就是圓滿具足的呀！原來自性本來就是沒有動搖的呀！原來自性本來就能生出萬法的呀！」五祖聽了我的陳述後，知道我是真實地徹悟佛性（本性）了，就對我說：「不認識與生俱來的般若智慧（本心），學習再多的法要、法門也是無益的；若領悟了與生俱來的般若智慧（本心），真實見到了佛性（本性），那麼他就是真正的大丈夫、天人導師、佛陀。」

……

關於《六祖壇經》我們就引述到這裡告一段落。因為與我們正在講解的「應無所住而生其心」直接相關，故作了上面這一大段的引述。

慧能大師是禪宗的實際創始人。儘管他是第六祖，但是禪宗到了他這裡才得到真正的弘揚和建立。在他之前，禪宗在中

國屬於單傳和潛傳狀態，到了他那裡以後，才開始顯傳和普傳。自他以後，天下讀書人無人不談禪，整個大唐都在禪宗的籠罩下，禪宗在唐朝幾乎成為了佛教的代名詞，就肇始於六祖慧能。六祖慧能與這句話——「應無所住而生其心」深有因緣，所以我們講慧能的這一段故事，就是為了讓大家注意並重視這句「應無所住而生其心」。

無所住，生的才是真心、清淨心、佛心、般若心；有所住，即有所執著，生的心就是凡心、紅塵心、執著心、束縛心、五毒之心。

「須菩提，譬如有人，身如須彌山王，於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

「譬如有人」，假設有這麼一個人。「身如須彌山王」的須彌山，在大乘佛教是一個不存在的山，是一個傳說。大乘佛教中所謂的須彌山就是宇宙的中心，類似於擎天柱，山頂是天，山腳是地。須彌山上頂著天，下踩著地，是日月的中心。日和月就圍著須彌山轉，轉一圈就叫一天，這是大乘佛教的一個宇宙觀。

小乘佛教裡的須彌山，確有其實，是現在西藏岡底斯山脈的一個主峰，叫岡仁波齊峰。這個山很神秘，它的向陽面，不知緣何，終年積雪不化，白雪皚皚；而它的背面，長年沒雪，

即使被白雪覆蓋，太陽一出，隨即融化，與大自然常規剛好相反。

作為神山的岡仁波齊，其地位是世界性的。印度創世史詩《羅摩衍那》以及藏族史籍《往世書》《岡底斯山海志》等著述中均提及此山。從這些記載推測，人們對於岡仁波齊神山的崇拜可上溯至西元前一千年或更久遠。岡仁波齊神山同時被藏傳佛教、西藏原生宗教——本教、印度教以及幾乎與佛教同時被創立的耆那教等，認定為世界的中心。岡仁波齊在藏語中意為「神靈之山」，在梵文中意為「濕婆的天堂」（濕婆神為印度教三大主神之一），西藏本土宗教——本教，更是發源於此。每年會有來自印度、尼泊爾、不丹以及我國藏區的持不同宗教信仰者，絡繹不絕地去此神山朝聖，他們堅信：朝聖能盡滌前世今生的罪孽，增添無窮的功德，並最終脫離輪回，榮登極樂。

「身如須彌山王」就是說這個人的身體很大。「於意云何？是身為大不？」須菩提說：「甚大，世尊！」意思是它當然大了。「何以故？」為什麼說它甚大呢？因為「佛說非身，是名大身」，實際上這是一個「非身」，是假設出來的一個身，不是真有這樣的身。

「佛說非身，是名大身」，這裡釋迦牟尼真正要說的是法身，因為法身無身。法身的「身」是個虛詞，實際上法身是無身的，故「佛說非身，是名大身」。有多大呢？佛性有多大，法身就有多大，因為法身就是佛性。佛性有多大？佛性無限，

因為它無限，所以「是名大身」。

你們要從字裡行間中會意，不會讀的話，你們會被騙，怎麼突然這裡就冒出一個身體，還假設有須彌山那麼大？你們會覺得這師徒二人很無聊。這佛陀也閑得沒事幹，兩個人在討論傳說中的假設。一個人假設身體有須彌山那樣大，另外一個人說，是的，甚大。兩個人很無聊，討論這種無聊的問題。——其實這裡面是有深意的，是在說明法身非身、法身無相的，是要說明這個問題的，我們不要被表相所騙。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十一品 無為福勝分

「須菩提，如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何？是諸恒河沙，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！但諸恒河尚多無數，何況其沙。」「須菩提，我今實言告汝：若有善男子，善女人，以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」佛告須菩提：「若善男子，善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德，勝前福德。」

恒河是世界四大文明古國之一印度的主要河流，是印度文明的搖籃，是印度人心中的聖河，是印度的母親河。恒河起源於我國的西藏，因為其上游流經了千里的山區，故其水中含攝了大量的沙石。恒河裡的沙子比黃河裡的沙子還要多（因為黃河流經的地方黃土多，所以黃河的水裡主要是泥土）。佛經經常用恒河裡的沙子來喻指數量繁多、不可勝計，乃至形成了一個佛教的專有術語：恒河沙數。佛經就常用恒河沙數表示數量很多很多的意思。

「須菩提，如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何？是諸恒河沙，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！但諸恒河尚多無數，何況其沙。」

此段經文不難理解，就是假設有很多條恒河，一條、兩條、三條……到底有多少條恒河呢？如恒河沙數般的恒河。「諸恒河沙」，指這麼多的恒河裡的沙子加在一起。「是諸恒河沙，寧為多不？」當然多了。「但諸恒河尚多無數，何況其沙。」一個恒河沙都多得不得了，如恒河沙數般的恒河沙，合在一起能不多嗎？這是一個極具文學誇張的描述，不要把它著實了理解，一著實理解就開始糾結了。釋迦牟尼除了是一位偉大的聖者，他還是一位文學家，特別善於使用文學誇張，他習慣於使用誇張性、漫畫式的手法。釋迦牟尼是一個「漫畫高手」，他經常使用一種漫畫式的語言、童話式的語言、文學誇張性的語言來表達一些事物，表達一些意思。千萬不要把它著實了看，怎麼能把一個童話故事或神話故事著實了看呢？那是不可以的。童話事故就是童話故事，神話故事就是神話故事，如果著實了看就會有疑問：哪有那麼多的沙呀？哪有那麼多的恒河呀？這樣去理解就走偏了。不能這樣理解，因為這是釋迦牟尼慣用的一種文學誇張手法。我國的莊子也愛使用這種文學手法，叫「莊子體文學」，或叫「莊氏手法」。所謂「莊氏手法」，就是用荒誕無稽的文學手法來表達一些用常規方式無法達到

的啟迪效果。

「須菩提，我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。」

「前福德」是指什麼福德？是指「以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用佈施」所得的這個福德。也就是說，假若有「善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說」，即不僅自己受持，踐行經中之義，還在適合之時為他人宣講，其所獲得的福報功德，相比於「以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用佈施」所得之福德，還要多很多。在此處，佛陀再次強調，法（智慧）佈施的價值和意義是遠遠大於財物佈施的。這透露出佛陀的一個基本觀念：文明和智慧的傳承與普及，其重要性和緊迫性，遠遠大於財富的累積與貨幣的流通，是處於絕對優先地位的。

文明和智慧的傳承與普及，是人間最偉大、最神聖的事業，它的價值和意義是不可以用錢物來衡量的，它是「此福德勝前福德」的，是無價、無上、無所比擬的。我們現在要好好學習《金剛經》，學好後就可以多多向他人講說了。一遍又一遍宣

講，講到十遍以上，我們就應有盡有了，我們的福德就大得不可思議了。縱使不把全部經典講完，我們講個四句偈也行。

如「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」，或者就說一句「應無所住而生其心」，其所獲福德將不可思議——這一句經文曾經誕生了一個偉大的六祖慧能禪師。上一品題名叫「莊嚴淨土分」，六祖就是因這一品中的「應無所住而生其心」獲得重生的：他從此以後就成佛了，再也不是一個樵夫了。這就是「依法出生」，簡稱「法生」。

哪怕你就向他人宣說這一句經文也行，但這句一定要和前句合在一起說，不然的話，你這麼說會顯得突兀。前句經文是「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」，再加上這句經文「應無所住而生其心」，連上一口氣讀下來。這樣，味道就出來了，多讀幾遍，找找那個感覺，要細心，要體會，要感悟，那個感覺就出來了，那個啟示就降臨了。

後世也有很多人時常誦讀《金剛經》，但是少有像六祖這麼巨大的收穫——當下明心見性，頓悟成佛。於是他們就找理由為自己開脫，怎麼開脫的呢？說這個六祖呀，不是一般人，他於此前的若干生若干世，就已經是一個大修行人了，所以這一世才能於誦讀經文之時，其文一經入耳，即能言下大悟。而我們之所以誦讀了這麼久，仍然生不起任何覺受與感悟，那一定是因為前幾世沒有像六祖那樣修行，所以這一世在親臨《金剛經》時如聾如啞，什麼覺受也沒有。

我若要遇到這樣的弟子，先讓他吃三十棒再說。自己不用功，盡找些理由為自己開脫！你哪只眼睛看到六祖前幾世修行了？你又哪只眼睛看到自己前幾世沒有修行？這些都是自我開脫的藉口。不要給自己找那麼多無聊的理由和假設。六祖慧能大師與我們每個人一樣，就是一個普通的凡夫，只是他的心地比我們清淨很多而已，故他能一聞《金剛經》，就能當下獲得生命的澈底覺醒。

六祖慧能自小是個樵夫，在山林中長大，儘管二十多歲，但心性質樸純淨，心智沒有受到污染和異化。不像我們，小小的年紀就已經老成持重，就知道迎合大人的喜好了。世人以為這叫聰明，這叫伶俐，其實是世俗心太重，被世俗所污染了。所以我們聽了「應無所住而生其心」沒有任何感覺。因為我們的心已經被萬丈紅塵所埋沒了，被淹沒在大地深處，很深很深的地方。但是六祖慧能沒有這麼多的紅塵，他就是一個很單純的人。以我半生的修行體驗，只有兩種人在修行上可得大成就：一種是真正的老實人，忠厚人；另一種人就是真正的聰明人，像儒家的顏回和子路等人，能聞一知十，能舉一反三。這種聰明是真聰明，不是指市儈式的小聰明。這個世上耍小聰明的人太多了，而像顏回和子路這樣的真聰明者，少之又少。

「為他人說」屬於法（智慧）佈施。智慧佈施如果著相，其所獲福德仍然是非常有限的。而一個無為佈施——不住色、

聲、香、味、觸、法而行佈施，其福德超越一切，直達無限，這就是「無為福勝品」之義。整個《金剛經》就是一而再地強調無為。無為本是道家術語，佛經在譯為中文時，借用了道家的這個重要名詞。「為」就是刻意地做（作），這裡含有勉強、機械、教條、生硬、暴力等成分。印度把「為」叫做業，即行為、行動之義。但中國的道家卻發現了另外一種智慧，就是不做的智慧，超越做的智慧，這種智慧被命名為「無為智慧」或「玄智」等，簡稱「無為」或「無」。

《道德經》曰：「無為而無所不為。」這是一種很奇怪的辯證思維。平時我們在追求有為，即有所作為，有所行為，但是在道家、佛家卻追求另外一種智慧——無作、無為的智慧，他們認為我們所有的做都是有限的，要想達到無限，唯一的辦法就是不為、不做。即使是做好事，也不可以，不能執著在做好事上，執著了就是一種束縛，也是一種枷鎖，不得解脫。所以好事、壞事要一起超越，澈底進入無為之中。這個「無為的智慧」是我們東方文明發展史中一個里程碑式的發現。

無為的智慧就是佛家所說的空智，也就是《金剛經》裡所說的般若。佛家的般若智慧是一種消極智慧、出世智慧、無為智慧，不是積極的智慧模式。哪家是積極智慧呢？是基督教，是儒家。它們追求積極的智慧，是有為的智慧，即行動的智慧、積極進取的智慧，講究修、齊、治、平。道家與佛家追求的都是無為的智慧，它們追求怎樣在無為中達到一種不為而為。無

為而又無不為，這是一大發現。一般人理解儒學比較容易。這件事情我要去做，做才能成功，這個非常好理解。事情哪有不做就能成功的，包括修行，有了修行才能成就，哪有不修行就能成就的。

道家和佛家的無為思想都有一個前提，這個前提明白了，你就知道佛道兩家為什麼再三地強調無為了。這個前提就是六祖慧能大師說的「何期自性，本自具足」。在你未出生之前，天地宇宙在不在？在！你為天地宇宙做了什麼？那時候你還沒出生，你不可能做什麼，你什麼都沒做，天地宇宙不照樣運行得很好，不照樣什麼都有。春來草自生。你為小草做了什麼？什麼也沒做。春天來了以後，不僅全天下的小草自生了，還有百花也齊放了。你為百花做了什麼？什麼也沒做。就是因為你什麼也沒做，百花才能夠自由綻放，如果你人為地去打擾，去干涉，你肯定給百花惹麻煩。朝霞、晚霞那麼美，你做了什麼？什麼都沒做……一切的一切，就是因為什麼也沒做，才變得這麼美。你看看，凡是人到的地方，一片狼藉——人走到哪兒，就破壞到哪兒！只要是人染指的事情，就沒有不變壞的。染指自然界，把自然界破壞得一塌糊塗；染指人類社會，把人類社會弄得烏煙瘴氣。所以，人是一切混亂的源頭——人干涉到哪裡，哪裡出事情。所以很多事情，不是因為我們做得太少，而是因為我們做得太多，還都是不當之行為。

老子突然發現：不做其實才是最大的做，不為才是最大的為，天地宇宙一切都是本自具足的。我們的身體，不需要你管，只需要我們把食物送下肚去，身體就會自己運行了，腸胃會吸收，體內的化學反應會按部就班地工作，最後轉化成能量輸送至全身。這一切我們管過嗎？沒管過。就是因為我們沒管過，它才運行得那麼好。如果我們一干涉，橫插一杠子，完了。

人體 80%～90%以上的病不是天然得的，而是由於人的自我干涉而形成。如果我們不干涉，讓身體自由地去運轉，去運行，我們可以減少大約 80%～90%的疾病，哪怕是癌症，都可以治癒，可以恢復。是誰治癒的？是天地宇宙幫我們治癒的。天地宇宙就是最好的醫生，人世間再高明的醫生還能有天地宇宙高明嗎？不可能！那為什麼平時天地宇宙沒有為我們治療呢？身體自療的能力為什麼沒有發揮出來呢？就是因為我們幹擾它正常的發揮了。所以只要我們休息下來，讓身心澈底放鬆，我們身體的極強的恢復能力，就可以治癒 80%～90%以上的疾病，另外 10%～20%再交給天地，交給存在，就會有更深、更澈底的療愈。

有一個學醫的留學生回國，他父親也是一名醫生。父親說：「你終於回來了，我想出去旅遊，一直沒機會，因為手邊的病人太多，現在你回來了，你也是學醫的，那我把這幾個病人交給你，我就可以去好好地旅遊一番。」兒子說：「放心吧，這麼幾個病人不在話下，你儘管出去旅遊吧。」他父親旅遊了一

個月後才回來，發現一個病人都沒了。父親問：「怎麼一個病人都沒了呢？」兒子說：「全部被我治好回家了。」他父親說：「這下完了，你這四五年留學的經費，都是來自這幾個病人。你把他們全治好了，以後哪來學費讓你出國深造呀？」

有個孩子遠遠地看著媽媽在廚房裡洗碗碟，坐在客廳裡看報紙的爸爸問他：「你為什麼不幫你媽洗碗碟呢？」孩子說：「我一直在幫媽媽呀。」爸爸生氣地說：「為什麼要撒謊？你連廚房的門都沒進去，怎麼幫的？」孩子說：「我一直靜靜地站在門外，不就是對媽媽最好的幫助嗎？難道你希望看見滿地的碗碟碎屑嗎？」

就是這樣，就是這樣！為了讓這個世界上少一點碎屑，我們還是在旁邊老實地呆著吧，最好的方式就是老實呆著，別去摻和。因為人類就像一個頑皮的、非理性的孩子，能成就的事情非常少，能破壞的事情非常多，我們成就一件事情，就要破壞十件事情。相對而言，人類的破壞能力遠遠大於人類的成就能力。所以最好的辦法，就是在旁邊呆著去，就是休息，不僅身體休息，心靈也要休息。

什麼叫佛法？佛法就是休息，在旁邊呆著去，少行為，少造作，澈底休息！對常人來講，什麼都別想，什麼都別幹是很難的，是需要訓練的，無論是父母還是其他人，在我們很小時就告訴我們要做這，要做那。不管做什麼，總之我們要做，我

們已深深地習慣於、認同於做。突然有一天讓你不做，你會覺得這真是一件極其困難的事情。所以說它需要訓練，修行就是要修這個，訓練一段時間後你才能學會不做——無為。僅僅是保持著覺知，僅僅是保持著超越性的觀照。

如何做是一門技術，不做則是一門藝術。不做就是超越做，不要執著於做，不要封鎖在做中，不要束縛於做中，這裡面沒有行為，沒有行為就叫無為。無為最大的前提就是「何期自性，本自具足」。自性就是佛性，「何期」是個虛詞，它沒有實際意義，翻譯成現代漢語就是：這個自性呀，原來它是什麼都有的。因為本自具足，不需要我們做什麼，我們做什麼都是多餘。因為本自具足，小草怎麼生長，不用你操心，這是上帝管的事情；因為本自具足，你把飯吃下去，腸胃怎麼吸收，這不用你操心，這是身體該管的事情。總之，你仔細想想，什麼都不用你管，一切都已經妥妥當當、非常順利，不用你操心。我們所有的操心真的是瞎操心。

這個時候你才能夠真正地大休大息，修行就是大休息。就像釋迦牟尼剛出家時，修苦行修了六年，沒有開悟，最後到了菩提樹下開悟了。怎麼開悟的？就是他修了六年的有為法，奮鬥呀奮鬥，努力呀努力，做呀做，做了六年什麼也沒有得到，釋迦牟尼灰心喪氣：「本來我當年是要發心好好修行悟道，替天下蒼生解決他們的生老病死之苦，現在不僅沒有解決天下蒼生的生老病死之苦，連我自己的生老病死都解決不了！我很努

力地修行了六年，什麼也沒有得到，就得到了這一副虛弱至極的軀體！」他萬般無奈，也極度灰心，於是坐在菩提樹下發了一個誓：如果上天垂憐我，就讓我開悟；如果上天不垂憐我，我就坐死在這兒得了。這就是我最後的地方了，我哪兒也不去了，我也不修這苦行了，啥行也不修了，什麼這個觀想、那個觀想，這個咒語、那個咒語，都不修了，我都是要死的人了，我就在這兒得了。結果，就在這個時候，他開悟了。

為什麼開悟了？因為他無為了。不僅是身體不做，心靈也不做了，全部停止了，休息了，超越了。都要死的人了，還能幹什麼呢？他什麼都不幹了，他連飯都懶得吃了，連呼吸都懶得呼吸了，反正是要死的人了，多呼吸一口、少呼吸一口其實也沒啥分別，就在這麼一種情況下，他進入了澈底的無為之中，佛性澈底開顯了，他成佛了，成了一個覺悟者。

其實佛性對每個人都是開顯的，我們之所以沒有與佛性融為一體，沒有讓佛性貫穿我們的身心，是因為我們的阻礙太多。就像我們與自然界之間有一個無形的屏障一樣，我們與佛性之間也有很多重無形的屏障，這些屏障一言以蔽之：自我。再無其他，就是一個自我，阻礙了我們與佛性水乳交融。其實佛性時時刻刻都想與我們水乳交融，是我們自己用一個無形的阻礙，阻礙住了這種交流和交融。當自我澈底死去，就像釋迦牟尼在菩提樹下那樣，自我消失了，佛性就開顯了。就是這樣。

所以這個世界上沒有修行，如果非得要說什麼是修行，放下就是修行，大休息就是修行，超越就是修行。就是因為釋迦牟尼在菩提樹下有那麼一個大休息，大放下，他成佛了。後來密宗寧瑪派就把它變成一個無為法門——大休息法門，就是什麼都不修了。開始教你磕頭，教你念咒，教你這，教你那，忙得一塌糊塗，最後師父告訴你這些東西全部是打基礎的、做準備的，真正的修行就是不修行，放鬆，休息，連觀想都不需要。一切都放下，大休息，就到了，就成了。但是很少有人敢這樣做，這是需要突破自己的，不是隨便什麼人都敢的，這需要相當大的勇氣。太多的人習慣於做，在做中能夠求得一種安心，求得一種價值感、一種意義感、一種活著的感覺。你讓他澈底地放下，就等於是放下了他所有的價值感、所有的意義感，乃至於他活著的感覺都沒有了，至少他以為他沒有了，他會很恐懼，他會有一種死亡逼近般的恐懼。這就檢驗出來，不是一般的人可以輕易做到大休大息。

這裡面還存在著一個設計的問題，就是在修行的時候需要一個特別的師父，這個師父要相當有權威，師父讓你做什麼你都不懷疑，這樣才可以。師父說休息吧。好，休息！師父說的就是真理，就是上帝說的。一般情況下，你一懷疑，意志一鬆動，想著：這玩意兒行不行啊，真的假的，一放鬆就成佛，騙我的吧？你左思右想，沒有辦法真正做到大休大息。

因為大休大息就會遇到一種死亡般的感覺，在這種死亡般

的感覺面前你會猶豫。超越這種猶豫的辦法是什麼？就是必須有一個絕對權威者來講這個話。講什麼話？就是讓你去休息，去大休息。這個權威一旦在弟子心目中動搖了，完了，這個大修行修不成了，就又墮落到有為法中了。

《金剛經》說：「法尚應舍，何況非法？」所有的法都要舍掉，但是你敢嗎？你會說：「我到處拜師訪友，終於學了這麼點東西，你讓我舍掉？你知道我花了多大代價才學來這些東西，你讓我舍掉？我傻呀！憑什麼讓我舍掉？」所以這裡面處處都體現出一個絕對權威者的重要性。

於我而言，我最缺乏的就是樹立絕對權威，所以在我這裡，你們修不成無為法，我教不了你們，我只能把道理講給你們聽，你們自己去做。像西藏的上師們，他們很有一套的，他們深諳其中三昧。那法王一上座，弟子就匍匐在其腳下。還有宗喀巴的《事師五十頌》，就是弟子如何對待上師的五十句話，其中有上師的影子都不能踩的規定，那是需要絕對遵守的，就是為了把這個權威感樹立起來。這個權威感上升到一定程度後，他隨便講些什麼，你都能開悟。

開悟了以後可能發現你的上師還沒有開悟。像禪宗經常如此，開悟後反過來去度自己的上師。為何一個未開悟的人卻能使別人開悟呢？不是這個未開悟的上師有多大本事，而是歷史流傳下來的這個尊師重道的傳統與制度，這個絕對尊師的傳統

對我們非常重要。

有一個道士，實際上他是個騙子，騙一個修道的人。那個修道人整天纏著他要跟他學道，他說：「我沒道，我是個騙子，我什麼都不會。」修道人很感慨，你看我的師父多謙虛。實際上，人家說的是實話，不是謙虛，他把它理解成謙虛，「這麼謙虛的大師我不跟著，我跟誰啊？」他就緊跟不舍。

在乘船過河的時候，這個假師父實在是不勝其煩，生了殺人之心，想把這個跟屁蟲殺了，但是他又深知殺人償命，不能親自殺，他就說：「你不是想跟我學道嗎？」修道人說：「是是是。」「我是不是這幾個月沒傳授你什麼？」修道人說：「是是是。」「因為這幾個月我在考驗你的誠心，經過一番考驗，你過關了。今天我要收你為弟子，現在我開始向你傳法了。」那人說：「太好了，我幾個月一直等著呢。」「那個桅杆看到了嗎？你爬上去。」這個弟子就使勁地向上爬呀，爬呀，一直爬到頂端。假道士說：「你呆在那桅杆頂上別下來！」弟子就老老實實地呆在上面。那個假道士將他所謂的弟子的金銀細軟一卷，準備開溜。那個人站在桅杆上說：「師父，你要幹什麼？你不傳我法了嗎？」假道士心裡想：這傻瓜，在這種情況下還要傳法？這人沒救了，這種人活在世上，我不騙，自有人騙他。算了，就讓他摔死算了。於是就對弟子說：「繼續，繼續往杆上爬啊！」弟子說：「我已經爬到頂端了呀。」「不行！還要繼續往上爬。」說完這個騙子就悄悄地潛入水中溜走了。爬到無處

可爬之處還要再爬，怎麼爬？這就是「百尺竿頭，更進一步」，心行到此，弟子突然心智大開——頓悟了！

大悟之後，這個弟子歡歡喜喜地爬下桅杆，找師父準備謝恩：我的師父真是高人呀，這麼三番兩番的一點化，就把我點化開悟了，真是高人！他就找——到處找，但找不著了，因為他的師父早已攜著他的金銀細軟潛逃了。這就是一個典型的未開悟之人卻讓一個人開悟的例子。

無為是佛、道兩家修行的最高境界，已經沒有好壞之分了，就算做好事也是有為，也要被超越。比如梁武帝，造寺、寫經、度僧不可勝數，好事吧？好事，但是與覺悟、與解脫沒有關係。因此，達摩大師很不客氣地批評他：「此是人天小果，有漏之因，雖有非實。」最重要的就是他沒有做到無為（超越）。有心為善，雖善不美；無心為惡，雖惡可恕。你很刻意地去幹一件好事（就像梁武帝這樣），雖善不美。這裡沒有一種美感，有的是一種造作、一種人為的氣息，所以它不美，就像人造的塑膠花一樣，乍一看似乎挺美，再一看就不美了，它是假的，造作出來的。而真花，即使是狗尾巴花，它都有一種自發的、天然的美。人造的牡丹花再美也沒有天然的狗尾巴花看上去那麼生動，那麼自然。梁武帝就是過於有心為善了，沒有做到無為，所以其福德，也只能是人天小果。

善惡皆要超脫，困於善和困於惡都不對。善惡具要超脫就

是無為。無為是最高的智慧。無為的前提必定無我，一個有「我」的人不可能無為，他這個「我」始終是躁動的，總有一個衝動要去做一點什麼，就是無事要生一點兒是非，非得生出點什麼才行，才能證明它（自我）的存在，這就是自我與行為的因果關係。

這就是為何對初學者來說不讓他做什麼比讓他做什麼更為困難，但是他慢慢地就會適應。不做什麼有另外一種美，不做什麼就是坐看雲起，坐在那裡看著朝霞，去欣賞它，讓大自然自己去運作，你不去干涉，這樣慢慢地你的自我就淡化，就消失了，就超越了。(作者在其他著作中通過「經驗智慧」與「先驗智慧」的論述，對「有為」與「無為」各自之特性與價值，以及彼此之關係，俱有深入剖析。如《〈瑜伽經〉直解》一書中「修行就是持續地安處於禪定之中」與「無為與攀緣」等段落。讀者請參閱，此不贅述。)

自我是一切麻煩的源頭，也是整個五毒的源頭。沒有自我，五毒不消自除。五毒是被超越掉的，是被化除掉的，不是被消滅掉的。只要有自我在，五毒必在。沒有自我了，就自然地天人相應、天人合一了。

我們與佛陀、與古今所有聖賢的生命，本來就是相通的，本來就是一體的。現在你們體會不到，心與心之間怎麼是相通的呢？你再怎麼想，也想不出答案來。當某一天你的自我淡化或消失後，你就會驀然發現，「那人卻在燈火闌珊處」。不用你

去設計、去設想心與心之間是怎麼溝通的。沒有怎麼，就像你問春天來了草是怎麼生出來的呢？不用你操心，草它自己會生長得好好的，花會開得美美的，不用你操心。你設計一個花怎麼開，你越設計越糟糕。不用設計，它自然就會開放。心與心之間的溝通也是如此，這個溝通不需你去設計。你只要將自我淡化消除，你會驀然發現你和所有人，特別是和聖賢之間的心靈和生命本來就是相通的，你會突然之間就理解了所有的經論。

你現在理解《金剛經》以及其他經典，可能會覺得很吃力，特別是在沒有明師為你解說和引導的情況下，直接讓你理解，會覺得像讀天書一般，不知道它在說什麼。但當你的心智和悟性成長到某一個程度時，就會突然發現所有的經論怎麼那麼幼稚，那麼簡單！就像一個成年人在看少兒書一樣。現在你的感覺可能相反：哎呀——，這個《金剛經》好難理解啊，好深奧啊！為什麼會有這種感受呢？因為你和聖賢心靈之間不夠通透。

經書者，聖賢之糟粕也，聖賢之餘唾也。意思是說，這些經書無非是聖賢的口水、唾液，而且這個口水還不是新鮮的，還是餘唾也。你以為這是聖賢的精華呀？非也！是聖賢的糟粕。聖賢的精華在哪裡？在他的生命中！你要想理解聖賢的精華，不是通過經典——通過經典你是無法理解的，是要超越經

典，穿越經典，進入聖賢的生命之中才行。

最生動的經典就是沒有經典，就是生命！就相當於我在講《心經》時跟大家講過：「什麼是《心經》？我就是《心經》。我坐在這裡，就是《心經》坐在這裡；我講話，就是《心經》在講話；我走路，就是《心經》在走路。因為《心經》所有的思想、所有的觀點、所有的境界全部融化在我的生命中，所以我與《心經》合二為一，不分彼此。這就是活著的《心經》，當然比《心經》要生動得多。因為它是活的，它很生動地呈現在你面前，難道這個經不比紙張上的經要好上千萬倍嗎？」所以紙張的這個經，聖人之糟粕也。

《莊子》中記載了這樣一個故事：

世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉？

桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問，公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有

說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不可，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」(《莊子·天道篇》)

世人所看重的是書。書並沒有超越言語，而言語確有可貴之處。言語可貴之處，就在於它的意義，而意義又有它的出處。意義的出處，是不可以用言語來傳達的，然而世人卻因為看重言語而傳之於書。世人雖然看重它，我還是認為它不值得看重，因為世人所看重的，並不是真正值得看重的。所以，用眼睛所看到的，無非是形和色而已；用耳朵所聽到的，無非是名和聲而已。可悲啊，世上的人們以為僅僅通過深入對形、色、名、聲認識和研究就足以獲得事物的全部實情與真相——形、色、名、聲實在是不足以獲得事物的實情。智者在沉默中領悟和彰顯天道（即般若），而誇誇其談者則什麼也不知道。世人有幾個能懂得了這個道理呢？

齊桓公在堂上讀書，有一個叫輪扁的工匠在堂下砍削車輪，他放下椎子和鑿子走上朝堂，問齊桓公說：「冒昧地請問，您所讀的書說的是些什麼呢？」齊桓公說：「是聖人的話語。」

輪扁說：「聖人還在世嗎？」齊桓公說：「已經死了。」輪扁說：「這樣，那麼國君所讀的書，全是古人之糟粕啊！」齊桓公說：「寡人讀書，製作車輪的人怎麼敢妄加評議呢！有什麼道理說出來，那還可以原諒，沒有道理可說，那就得處死。」輪扁說：「我用我所從事的工作觀察到一個道理：砍削車輪，動作慢了松緩而不堅固，動作快了澀滯而不入木。不慢不快，手上順利而且應合於心，口裡雖然不能言說，卻有技巧存在其間。我不能用來使我的兒子明白其中的奧妙，我的兒子也不能從我這兒接受這一奧妙的技巧，所以我活了七十歲，如今老了還在砍削車輪。古時候的人跟他們不可言傳的道理一塊兒死亡了，那麼國君所讀的書，正是古人的糟粕啊！」

因此釋迦牟尼怕我們執著於糟粕而忘記真正的精華之所在，就一再告訴我們，不要我執，更不要法執，要超越他的所有教導，直接與如來（法身、般若、佛性）直接照面，因為如來中具足一切。那如來裡有沒有《金剛經》呢？當然有！不是說有《金剛經》裡面的文字，而是《金剛經》所傳遞與呈現出來的那個意思、那個境界、那個智慧。

那麼有了佛性了，有了如來了，還需不需要《金剛經》？當然不再需要，不僅不需要《金剛經》，所有的經典都不需要。那個時候你再反過來看經典，就會覺得經典真的是糟粕，真的像看卡通書一樣幼稚，繞來繞去，好煩呀！一句話不就說完了嗎？繞來繞去，左繞右繞，好聽點說叫「我佛慈悲」，說難聽

點就是「閑得沒事幹」。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十二品 尊重正教分

「複次，須菩提，隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間，天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟。何況有人盡能受持讀誦。須菩提，當知是人，成就最上第一希有之法！若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」

「正教」就是正確的教導、正確的教義，此處特指釋迦牟尼的教導。因為釋迦牟尼已開悟成佛，通達宇宙生命的一切真理、真相，他的教導當然是最正確的，所以是「正教」。對於「正教」我們要給予無上的尊重，這就叫「尊重正教分」。(佛陀於菩提樹下大徹大悟出的宇宙人生之真理，以及此《金剛經》所開示之真理，皆屬於內在的、主體的、存在性的生命真理，而不是外在的、客體的、形構的物質真理。請參閱作者其他著作中的相關論述，如《皇冠瑜伽——從身心健康到生命覺醒》一書中「教授瑜伽的三種方式：形傳、心傳和神傳」等段落，多處深入討論「主體真理與客體真理之差異」這一主題，此不贅述。)

「複次，須菩提，隨說是經，乃至四句偈等。」「隨說是經，乃至四句偈等」，意為當你在說這部《金剛經》，或當你正

在宣說經中四句偈的時候，無論你在哪裡，你所在之處立刻成為了聖地。聖地與一般之地差別在哪呢？「當知此處，一切世間，天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟。」「如佛塔廟」，就像佛塔和佛寺一樣的神聖。實際上這個地方沒有塔，也沒有廟，僅僅是因為在這裡說了四句偈，這個地方就立即變得神聖起來，如同塔廟——神聖得如塔如廟。

「一切世間」，不僅僅是我們這個人世間（世間就是眾生聚集之處，名之為世間），還包括整個六道。「天人」就是天道的眾生，不要望字生義，把「天人」理解成生活在天空上的人，這個「天」是一種境界，天人就是處在較高境界的一類眾生。天人所處的天道是六道中最高的一道。天道與人道的關係不是空間概念的上下關係，而是境界的高低關係。

阿修羅道是六道中的第二道，簡稱「修羅道」。天人、阿修羅、人，統稱為「三善道」。還有三惡道：畜生道、餓鬼道、地獄道。三善道和三惡道加在一起就是六道。(關於佛家的「六道」知識，在任何一本佛教入門書中都可以看到，或在網上也能隨意查到，此不贅述。)

佛陀為什麼單單提三善道呢？是因為三善道的眾生本來就有很好的福報，但是三善道的人不會惜福，而是浪費、糟蹋難得的福報。他們容易自高自大，自以為是，覺得自己各方面應有盡有，不覺得培植福報有什麼必要。他們倒反過來覺得畜生道、餓鬼道、地獄道的眾生壞事幹盡，應該好好培養他們的

善行。

所以釋迦牟尼在這個地方特別提出三善道，提醒他們一定要「皆應供養」。供養就是培植福報，培植福德，就是讓三善道的眾生要恭敬、供養。供養哪裡？供養講《金剛經》的地方。凡是講《金剛經》的地方就是聖地，所有的天人、阿修羅、人，到了這個地方以後，都要至誠地供養這個地方，因為這個地方「如佛塔廟」。

供養分為身、口、意三類供養。身供養就是到了應供之聖地，或官人下轎、將軍下馬，或脫鞋脫帽，或合掌彎腰，如是等等，皆為身（行為）供養。禁止喧嘩，言語溫和，多多稱讚佛德，如是等等，皆為口供養。正心誠意，思維佛陀教義，體悟佛陀聖境，如是等等，皆為意供養。

「何況有人盡能受持讀誦」，現在不僅是恭敬、供養了，在恭敬、供養的基礎上還要「受持讀誦」，要「盡能受持」。「盡能」指盡己所能，竭盡一切心力、智力、能力去受持，去讀誦，去領悟。讀經的時候若只用嘴讀，一聽聲音就能聽出來。那要怎樣讀呢？作呼母想——要像是一個孤兒正在呼喚母親，作如此觀想；作救命想——失足掉到水裡了，忽然抓到一個救命稻草，大喊「救命啊，救命啊」；作皈命想——在受持讀誦的時候，把自己的身口意整個身心交給經典，交給佛陀，全由經典和佛陀引領我們。有此三想才是讀誦經典時應有之態度，才能夠叫做「盡能受持讀誦」。若只是嘴上讀誦，不能叫「盡能受

持讀誦」。

「須菩提，當知是人，成就最上第一希有之法。」這是有前提的，前提是「盡能受持讀誦」，如是之人，才能夠「成就最上第一希有之法」。這句經文用了三個形容詞：「最上」「第一」和「希有」。最上就是第一，就是稀有。佛陀在這裡用三個形容詞來強調此法的無上之殊勝性。你若能夠成就「最上第一希有之法」，實際上你就能夠成佛。也就是說，你若「盡能受持讀誦」，即可成佛。佛陀在這裡非常明確地教導我們，《金剛經》是究竟了義之教授，是終極圓滿之開示，是迅速成佛之密法。

「若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」就是《金剛經》所在的地方，即為有佛。「若尊重弟子」就是尊重這個經典，就像弟子們對佛陀的尊重一樣。

西藏密宗偉大的宗教改革家宗喀巴說過：「佛法比佛陀更重要。」這句話頗耐人尋味。佛陀已經距離我們兩千五百年了，我們怎樣才能從佛陀那裡受益呢？需要通過佛法，才能受益，所以佛陀對我們來講已經不那麼重要了，或者說即使重要那也是過去的事情了。能夠讓我們此時此刻有所覺醒，有所收穫，身心有所成長，靠什麼呢？靠佛法——佛陀的教導。要依法而生，才能讓我們重獲新生。

從這個角度來講，佛法的確比佛陀更重要。具體到這裡，就是《金剛經》比那位歷史中的佛陀更重要。因為《金剛經》

就是佛陀之化身，是佛陀無上般若智慧之體現。《金剛經》所在即為佛之所在，甚至比佛在還要重要，所以後世弟子應該像尊重佛一樣地尊重《金剛經》。因為只有這樣的一種尊敬心、恭敬心，你才能做到三想中的皈命想。

你若不尊重，就不可能做到皈命；你只有充分尊敬了，才能夠真正地把自己的身心皈命於法。皈命什麼法？就是皈命《金剛經》的教導。有此皈命想，《金剛經》讀到哪兒，它就會把我們帶到哪兒。讀到「凡所有相，皆是虛妄」，它就能把我們所有的表相破除掉。

我們讀了很久的經典，為什麼我們的人相、我相、眾生相、壽者相一個不少呢？因為我們沒有皈命！經是經，你是你，相看兩不厭。它喜歡你，你也喜歡它，但是你們中間有很遠的距離，霧裡看花，隔岸觀火。我們與經典之間永遠沒有交集，就不可能有多大的效果。要想有效果，前提必須有皈命想，皈命想的前提必須有恭敬想。

沒有恭敬想，沒有恭敬心，怎麼能夠生起皈命想。什麼叫恭敬想？通俗地說就是權威想，就是《金剛經》在你的心目中，要有無上絕對之權威性——絕對之權威、無上之權威，你在這個權威面前才能生起恭敬想。如果對經沒有權威感，你也很難生起真真正正的恭敬心。有了權威，才能生恭敬，有了恭敬才能皈命，有了皈命才能「讀到哪裡，就把你帶到哪裡」。那麼一部經讀完了，甚至唯讀半部經就行了，你就回家了，就獲得

了澈底的無為，就可「成就最上第一希有之法」了。

第十三品 如法受持分

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經？我等雲何奉持？」佛告須菩提：「是經名為《金剛般若波羅密》。以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，則非般若波羅密。須菩提，於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」「不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」「須菩提，若有善男子、善女人，以恒河沙等身命佈施；若複有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！」

此品名為「如法受持分」。如法，乃如其所是之法。如法受持，這點很重要，並非所有的受持都是如法的。

須菩提白佛言：「世尊！當何名此經，我等雲何奉持？」佛告須菩提：「是經名為《金剛般若波羅密》，以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，則非般若波

羅密。」般若，即智慧，是人與生俱來的本有智慧，也可以說是天地本有之智慧，一切生命本有之智慧。此智慧知天知地，知一切，西方命名為「上帝的智慧」或「神智」，我們東方就叫「般若智慧」。

西方人認為只有上帝才擁有這種知天知地的智慧，而東方人卻不作此認為，東方人認為，每一個生命都有這樣知天知地知一切的智慧，簡稱「神智」，佛家稱為「佛智」。不管是西方的神智還是東方的佛智，其實都是一個意思，皆是生命本有之智慧，非後天的聰明，也非後天的邏輯推導，而是先天本有的了知一切的智慧。誰擁有了這種智慧，誰就可以解脫，因為這種智慧與解脫緊密相聯。

為什麼《金剛經》，包括其他一切佛經，一再要求我們開顯這種智慧，認識這種智慧，成為這種智慧，融入這種智慧呢？就是因為一旦我們融入這種智慧，讓其開顯，則我們將一勞永逸地獲得解脫，進入涅槃，進入永恆。所以它不僅僅有認識、認知之功能，還有解脫之功能。從此以後，我們心中的一切執著、一切顛倒、一切夢幻，就會一勞永逸地消除。因為有般若智慧就沒有貪嗔癡，就沒有顛倒妄想；反之，有顛倒妄想，就不可能有般若智慧。這是水火不容的兩回事。獲得般若智慧，很快，甚至當下，我們所有的業障、業力隨之消除，無明隨之消除，顛倒妄想隨之消除，包括生死、六道輪回亦隨之消除。這就是佛法中為什麼一再反覆地要求我們開顯生命本有的般

若智慧之原因。

「般若波羅密」，就是通過開顯內在的般若而達到彼岸。彼岸是什麼呢？就是解脫，就是涅槃，就是智慧，就是無煩惱，就是無生死，就是永恆。這樣的彼岸，是通過般若來達成的，所以叫般若波羅密。般若，就相當於一艘船，乘載著我們到達智慧的彼岸。

「佛說般若波羅密，則非般若波羅密。」怎麼又不是般若波羅密呢？這是為了讓我們不生執著。一旦執著，般若就不再是般若。般若，只有在無執、無為之中才能稱其為般若，般若才能如其所是地呈現。一旦執著，就有人為的痕跡在其中，就有「我」在執著。那麼，在「我」的過濾下，在「我」的主宰下，在「我」的幹擾和污染下，所見到的般若永遠不是般若之自身。要想讓般若以自己本來面目展現出來，前提是不能有「我」，更不能有我執，更不能有在我執下的主宰。

「須菩提，於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」這師徒二人明明一問一答在說法，話鋒一轉卻成了「如來無所說」。那麼佛陀到底是有所說，還是無所說？如果是無所說，那這師徒倆你一言我一語在幹什麼呢？不是在說法嗎？如果是有所說，那為什麼須菩提又說「如來無所說」呢？

言外之意，只有不執著於如來的教導，如來的教導才能如其所是地存在。一旦對佛陀的說法有執著，有貪念，把我相、

人相、眾生相、壽者相帶到佛陀的言說經教中，則對佛陀的言說經教就會產生一種污染、一種破壞、一種執著、一種束縛，這個束縛就是法束。你束法，法就束你，總之，相互束縛。只有以超越的態度來對待佛陀的各類教導，這個時候教導才能不變質不走樣，才能如其所是地呈現。如果看不懂其中之深意，僅僅是停留在字面上，你就會發蒙：到底是說呀，還是沒說呀？怎麼這師徒二人顛三倒四、矛盾重重。其實，那只是表面現象，一點也不矛盾，而是大有深意。

「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵是為多不？」這「三千大千世界」類似於銀河系，把系內所有的星球、所有的物質盡可能地分解下去，析為微塵。微塵是佛教的專用術語，是極微之塵的簡稱。微塵相當於現代物理學中所說的原子或分子，乃至於電子等微粒。也就是把三千大千世界所有的星球、所有的物質盡可能地分解下去，化為原子、分子乃至於電子等微粒。那麼，這樣分解產生的微塵（微粒）多不多呢？須菩提言：「甚多，世尊！」

「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。」這句話還是在講一個主題——不執著。不執著於外在的三千大千世界。三千大千世界，就是我們看到的這個客觀世界，這個物理世界。這個物理世界，在佛法中都是空性的外化，都是佛性的外化。

佛性有兩個顯化：主體性顯化和客體性顯化。這個世界是

由主體世界和客體世界共同構成的。主體性顯化就是生命世界，客體性顯化就是情器世界。情器世界就是現代哲學所說的「現象世界」，或叫「物理世界」，簡稱「器界」，它是佛性的客體性外化。佛性的主體性外化是生命，每一個生命都是一個主體性之顯化。無我相、人相、眾生相、壽者相，無即空，空什麼？空客觀，空客體，把客體空掉還原為主體，還原為佛性，因為我們來源於佛性。

佛法追求的是能所雙泯，能所雙超。能，即主體化存在，就是主體性、主觀性、主宰性，就是人的能動性的簡稱。所，即客觀世界、客觀對象。能與所構成了我們的世界。由能動的生命與被動的物體組成的世界，佛家稱其為「能所世界」。能世界就是有情世界，有情世界構成社會，構成社會的種種群落。所世界就是器世界，就是日月、山水等客觀物質構成的自然界。

修行，就是要超越能所，能所雙泯。不光超越能，也要超越所。而無人相、無我相、無眾生相、無壽者相，是對能的超越，是對生命的主體進行超越。還要超越所，就是超越自然世界，超越客觀世界。客觀世界就是三千大千世界，包括三千大千世界分解後形成的微塵。所以，佛說「如來說非微塵，是名微塵」。

「世界非世界，是名世界」，這裡「非世界」前面應加上「即」更好理解——「世界即非世界，是名世界」。世界是什麼？世是時間，界是空間，世界就是時空。一世、兩世、三世，

是時間概念；界呢，界定、邊界，有邊界就有空間。「世界」這個詞來自於佛家，中國文化裡沒有「世界」這個詞，但是有「宇宙」的概念。現代人所說的「宇宙」，是說那個地球之外廣闊無垠的擁有眾多星系的宇宙；中國古代所說的「宇宙」並非如此。「四維上下謂之宇，古往今來謂之宙」，四維上下（四面八方）是空間，古往今來是時間。「世」相當於「宙」，「界」相當於「宇」，涵義幾乎一樣。有了時間和空間，才有了現象世界，現象世界必須在時間和空間裡才能誕生和演化。

此時，如來說「世界非世界，是名世界」。這個世界不只是人類世界，一切時空內的事物都稱為世界。這個世界，不僅僅指時間和空間，更重要的是指時間和空間內的所有事物，所有的事物都是在時空中誕生演化的。如果沒有時空就沒有萬事萬物，也沒有這個宇宙，包括沒有我們自己。宙就是壽命，從生至死就是時間。我們有肉體，有一個空間，就為宇。所以，一個人就是一個小宇宙，任何事物都是一個小宇宙。因為任何一個事物都佔有時間和空間，如果沒有時間和空間，這個事物就不可能存在，所以古人說，萬物皆是小宇宙。萬物合在一起，所有存在合在一起，又構成了一個大宇宙。這個大宇宙，是由無數人、動物、植物等有機物與無機物構成的。

「是名世界」是什麼意思？就是姑且叫「世界」而已，臨時起個名字。這點與基督教不一樣，基督教是上帝讓人給萬物命名，所以將鳥叫做「鳥」，將山叫做「山」，將水叫做「水」，

將人叫做「人」等等。五千年了，這些名字就不更改了，就這麼叫吧，一旦命名就一直叫下去。這與佛家不一樣，佛家認為所有的名稱只是一個名稱，它沒有永恆性，沒有絕對性，只是為了表述方便臨時命名而已。千萬不敢著實了，一旦著實我們就執著了，我們就陷進其中，成為一個世俗中人。用《紅樓夢》的說法，就是我們成了個「俗物」。所以佛陀在這裡說，這只是一個名字而已，別當真，因為在究竟佛法中是沒有時間和空間的。

時間和空間是一種幻覺，是一種非常真實的幻覺。就像「自我」一樣，誰都以為自我是真的。其實，自我就是一個夢，根本就不存在。但沒有夢醒之前，誰都以為自我是真的。在夢中笑，在夢中哭，在夢中追逐嬉戲，但醒後什麼都沒有。整個人生也是如此，人生就是一場夢，夢的主人就是自我，自我導演了人生的夢。在這夢尚未醒來之前，誰都不以為自己這是在夢中。

不僅我們的自我是一場夢，外界的客體（時空）也是一場夢。時間和空間是不存在的，是幻覺。自我是人生之夢，時空是宇宙之夢。

按照《金剛經》的觀點，整個人類世界和外在的宇宙世界，無非就是空性、佛性的一個持續的遊戲。這個遊戲佛家稱為「幻」。幻不等於沒有，也不等於有。幻等於什麼？等於遊戲。就如孩子拿幾塊磚搭了個房子，你說它沒有嗎？可是，這真的

是孩子們搭的房子。你說它有嗎？這又不是一個房子，僅僅是孩子玩的一個遊戲。佛家取「幻」這個名字，非常妙，很傳神，它介於有無之間。

因為天地宇宙是一個虛幻，這個虛幻的理解跟我們一般人理解的還是有些不同。一般人理解的幻就是假的，什麼都沒有，都是騙人的。而佛法中的虛幻，不是什麼都沒有，就好像電影一樣。

電影是聲、光與影有機結合的幻覺，這些光與影投在螢屏上，就叫電影。電影的場景全部是不存在的，但你又不能說電影是完全不存在的。電影是一種對人視覺的公開欺騙，世界上根本沒有電影這種東西。那究竟有沒有電影呢？當然有，世界上每天上映那麼多電影。這些電影藏在哪裡呢？藏在了光與影中，它就是光與影的幻覺而已。整個天地宇宙，就是一個電影、一個幻覺。

「須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」「不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」三十二相，全稱為「三十二大丈夫相」。佛的肉身跟我們一般人的肉身不一樣。因為在他的身上有三十二種與眾不同的大丈夫相——佛相。「具足色身」之「具足」狹義說是指他不聾不啞、五官四體齊全；廣義是指他圓滿具足三十二大丈夫相，擁有一個圓滿覺悟者的所有標誌。

三十二相是指由於佛陀長劫修習善行而感得的莊嚴德相，其他修行人可具有其中某些莊嚴特徵，但只有佛陀及真正意義上的轉輪聖王（即金輪王、銀輪王、銅輪王和鐵輪王這四輪王。輪王是佛教中對人間偉大的君主之稱謂），才能具足三十二種德相。這三十二種相分別為：

一、頂上肉髻相：即頭頂上有隆起如髻形之相。是自受持亦教人受持十善法而感得的殊勝相。

二、眉間白毫相：兩眉之間有白毫，長一丈五尺，右旋而卷收，以其常放光，所以稱為毫光、眉間光。是佛在因地時，見眾生修戒定慧三學而稱揚讚歎，所感得之妙相。

三、睫如牛王相：睫毛整齊而不雜亂。此相是由觀一切眾生如父母，憐憫愛護眾生如獨子而感得。

四、目色紺青相：佛眼紺青，如青蓮花，碧眼方眸。是生生世世以慈心慈眼及歡喜心施予無量乞者、病人，所感得的殊勝相。

五、兩頰隆滿相：兩頰隆滿如獅子頰。見此相者，得除滅百劫生死之罪。

六、常得上味相：佛口常得諸味中的最上味。表示佛陀的妙法能滿足眾生之願的德相。

七、廣長舌相：舌頭廣長薄軟，伸展則可覆至髮際。是發弘誓願，以大悲行回向法界而感得的勝相。

八、聲如梵王相：佛有清淨的梵音，洪聲圓滿，如天鼓

響。是由說實語、美語，禁一切惡言所感得的德相。

九、四十齒相：佛具有四十顆牙齒，一一皆齊等，平滿如白雪。是由遠離兩舌、惡口、恚心，修習平等慈悲所感得的勝相。

十、牙齒緊密相：佛諸齒皆不粗不細。是以常稱揚他人功德所感得的勝相。

十一、牙齒齊白相：佛的牙齒顏色鮮白光潔，銳利如鋒，堅固如金剛。是以常思維善法，修慈悲而感得的勝相。

十二、上身如獅相：佛之上半身如獅子王，行住坐臥威容端嚴。是佛於無量世中遠離我慢而感得此相，表示威容高貴、慈悲滿足之德。

十三、身形端直相：謂於一切人中，佛身最為端直。是持不殺、不盜戒，遠離驕慢所感。

十四、身廣長等相：佛身左右上下，其量全等，周匝圓滿。以其常勸眾生行三昧，作無畏施而感此德相。

十五、身色金黃相：佛身及手足悉為真金色，是以離諸忿恚，慈眼顧視眾生感得的勝相。

十六、身放光明相：佛的身光四面各有一丈，任運可普照三千世界。是以發大菩提心，修無量行願而感得的勝相。

十七、一孔一毛相：一毛孔生一毛，其毛青琉璃色，一一毛孔皆出微妙香氣。是由尊重、供養一切有情，教人不倦，親近智者，掃除道路荊棘所感得的勝相。

十八、身毛上靡相：佛一切髮毛，由頭至足都向右旋，其色紺青柔潤。此相是由行一切善法而感得，能令瞻仰的眾生心生歡喜，獲益無量。

十九、兩肩圓滿相：兩肩圓滿豐腴，殊勝微妙之相。

二十、兩腋充滿相：佛兩腋下之骨肉圓滿不虛。是佛施與眾生醫藥、飯食，又能親自治病所感得的勝相。

二十一、七處隆滿相：指兩手、兩足下、兩肩、頸項等七處之肉，皆隆滿、柔軟。是由舍己所愛之物，施予眾生而感得的勝相。

二十二、皮膚潤澤相：皮膚細薄、潤澤，一切塵垢不染。是以清淨的房舍、衣物、器具等施與眾生，遠離惡人，親近智者所感得的勝相，表示佛陀以大慈悲化益眾生之德。

二十三、手指細長相：兩手指、兩足趾皆纖長端直。是由恭敬禮拜諸師長，破除驕慢心所感得的勝相，表示壽命長遠，令眾生愛樂歸依之德。

二十四、手足柔軟相：手足極柔軟。是以上妙飲食、衣具供養師長，或於父母師長生病時，親手為其拭洗等奉事供養而感得的勝相，表示佛以慈悲柔軟之手攝取親疏之德。

二十五、指間縵網相：手足每兩指間，皆有縵網交互連絡的紋樣，如雁王張指則現，不張則不現。此相是由攝受眾生而有，表示離煩惱惡業，至無為彼岸之德。

二十六、垂手過膝相：立正時，兩手垂下，長可越膝。

此相是由離我慢，好惠施，不貪著所感得，表示降伏一切惡魔，哀湣眾生為其摩頂之德。

二十七、象馬陰藏相：男根密隱於體內，如大象、馬陰之相。此相是由斷除邪淫、救護大眾而感得，表示壽命長遠，得多弟子之德。

二十八、腨如鹿王相：股骨如鹿王之纖圓，是往昔專心聞法、演說妙法所感得的勝相，表示一切罪障消滅之德。

二十九、足趺高滿相：足背高起圓滿之相。佛於因位修福時勇猛精進感得的勝相，表示利益眾生，大悲無上之德。

三十、足跟廣平相：足踵圓滿廣平，是由持戒、聞法、勤修善業而證得的勝相，表示教化、利益盡未來際一切眾生之德。

三十一、足下平滿相：足底平直柔軟，安住密著地面，這是佛陀於因位行菩薩道時，修六波羅密所感得的勝相，表示引導利益之德。

三十二、足下輪形相：足心現一千幅輪寶的肉紋相。此相能摧伏怨敵、惡魔，表示照破愚癡與無明之德。

以上這些，就是佛陀的三十二相。按佛教所說，一切佛陀成佛之時，皆具足此三十二大丈夫相。佛問「須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」這裡「如來」不是指佛的色身（報身），而是指法身，指的是般若和佛性。你可以通過佛陀肉身上特有的這三十二大丈夫相找到，或者辨別出佛性嗎？須

菩提是怎麼回答的呢？「不也，世尊！不可以三十二相見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」這句話仍然是在提醒，讓我們不要執著於三十二相，不要執著於一切表相——雖然是如此殊勝的三十二相，也不可生出絲毫的執著。

那佛的肉身到底有沒有這三十二相呢？當然有，佛跟常人是不一樣的。因為他成佛了，所以他的身體發生了微妙的變化。這些微妙變化，總結一下就是佛與常人有三十二個不同之處。

我當年在西藏修行時，所見過的修行有成就者，他們多數在長相上都有這樣或那樣的缺陷：要麼是眼睛太小，或是嘴巴太大，還有些人五官畸形等等。但當有緣見到他們時，卻不會生起一點輕視之心，反而不由自主地生起了強烈的虔誠和神聖之心。因為這些修行人都是很有成就的，自獲得成就後，便會從內向外透顯著一種無以言喻的魅力和莊嚴，讓人一見之下，頓生敬仰之心。這可能就是佛陀所謂的「三十二相」吧。這三十二相不可著實了去理解，它們更多的是指一種傑出的氣質與內在的高貴。

「須菩提，若有善男子、善女人，以恒河沙等身命佈施；若複有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多。」前面說「三十二相，即是非相，是名三十二相」，這時候，突然又轉到了佈施，即以恒河沙等身命佈施。不是以七寶佈施，而是以身命來佈施，把財佈施換成了無畏佈施。身命

佈施即無畏佈施，就是為法忘軀、大無畏精神。哪裡需要，就把性命佈施到哪裡。而且還不是佈施一次，是很多次，是以恒河沙那麼多次數的佈施。所獲得的福德大不大呢？當然很大。

「若複有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！」這樣所得福報更多，比用「恒河沙等身命佈施」的福報還要多。為什麼呢？因為通過「此經」，通過「受持四句偈」，我們獲得了一個非常稀有的洞見，就是我們不再執著於佛陀的三十二相，而是超越了它。每超越一次，我們所獲得的福德都要大於恒河沙等身命之佈施。總之，我們因超越所獲得的福報，都大於七寶佈施或是身命佈施所獲得的福報。佛陀要說的無非就是這個意思，無非就是表彰和讚歎《金剛經》的偉大和殊勝，無非是在告訴我們，般若智慧與圓滿解脫是這個世上最為珍貴之事。它的偉大和殊勝之處，就是在整部經中，佛陀從不同的角度和方向帶領我們走向超越，讓我們不生執著，不著相，只生超越。每超越一個方面，我們就獲得無量無邊的福德。

第十三品 如法受持分

第十四品 離相寂滅分

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣，而白佛言：「希有，世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊！若複有人得聞是經，信心清淨，則生實相。當知是人，成就第一希有功德。世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相，即是非相；人相、眾生相、壽者相，即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」佛告須菩提：「如是，如是！若複有人，得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人，甚為希有！何以故？須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密。何以故？須菩提，如我昔為歌利王割截身體。我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。須菩提，又念過去於五百世，作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、

無眾生相、無壽者相。是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住。是故佛說『菩薩心不應住色佈施』。須菩提，菩薩為利益一切眾生，應如是佈施。如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，則非眾生。須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗，則無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，則為如來。以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

「離相寂滅分」之「離相」，就是超越一切外相——人相、我相、眾生相、壽者相。離開四相即獲得寂滅。「寂滅」是佛性的特徵（佛性有極樂、空性、智慧、光明、寂滅等特徵）之一。寂為寂靜的簡稱，即寂然不動、如如不動之義；滅是滅除的簡稱，滅除眾苦，但有諸樂。我們一旦證入佛性，與佛性融為一體，佛性就會給我們帶來極度的快樂，簡稱「極樂」。從此沒有了痛苦，我們平常遇到的生老病死這些苦全部消失。那麼寂滅怎麼獲得呢？是通過離相（超越諸相）而獲得。

「爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣。」須

菩提明白了《金剛經》之深意（即超越一切）後，心開意解，深受感動，感動得痛哭流涕。這就證明，佛陀的弟子是真心嚮往佛法的，否則他不會被感動得熱淚盈眶（笑聲可以偽裝，眼淚卻不能欺騙）。在佛陀的循循善誘下，他真切地理解了《金剛經》之義趣。由衷地讚美佛陀說：「希有，世尊！」——萬世之尊果然是名不虛傳，就這樣幾句話就讓我深解空義，明心見性，實在是稀有呀！從中可以看出佛陀特別善於教導眾生，不愧為三界無上之導師。

「佛說如是甚深經典」，這部經典之深奧玄妙，可以引領我們直達成佛之境，是究竟之經、終極之教。「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」，「慧眼」即學問與見地之義。須菩提說自己也接觸過許多經典（在此之前，須菩提也聽過一些經典，多多少少有一些學識與見地等造詣，故他被佛陀稱讚為「解空第一」，讚美為「第一離欲大阿羅漢」），但那些經典比起這部《金剛經》，簡直就是螢火蟲相比於太陽，此前他聞所未聞。

「世尊！若複有人得聞是經，信心清淨，則生實相。」信，即相信，真實之信、清淨之信、無我之信，金剛般不可動搖之信，是「深解義趣」之信，不是迷信盲目之信。你若真的相信，就不會有雜念，不會有懷疑，內心沒有衝突，心自然就清淨了。信心不僅能讓我們清淨，還能讓我們生實相。實相就是存在和生命之真相，亦即「我法皆空」的空相。空相即實相。

生實相不是誕生一個實相，而是實相本來就在那裡。證入和了悟實相的過程，就是覺醒開悟的過程。在此過程中，有的人只見到一部分空性就成為了羅漢，有的人見到更大一些的空性而成為菩薩，一直到證入最後圓滿的空性而成為佛（佛性就是徹知萬物所有的空性）。所以，對大多數人而言，空性特別難以證入，是要一點點證得，並非一蹴而就的；對少數人而言，則是當下證得，這叫頓悟。但頓悟的人畢竟是少數，而多數人是漸悟，一步步地認識更深的、更多的空性，最後把所有的空性洞察無餘。「則生實相」是說不管此人見到了多少實相，哪怕一點點的實相，你就「當知是人，成就第一希有功德」了！

須菩提怕生誤會，又向世尊解釋說：「是實相者，即是非相，是故如來說名實相。」須菩提已經掌握了佛陀講法一立即破的特點。如果不破，大家就執著於這個實相的名詞術語了，又有所住而生出了煩惱心、生死心等等。因此，須菩提說，實相不是什麼相，只是如來假說的一個名字而已，「如筏喻者」。

「世尊！我今得聞如是經典，信解受持不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。」意思是在正法時代有人信受此經典不足為奇，但在末法時代，時事混亂，正見傾覆，各種學說風起雲湧、真真假假、難以辨別，在這種情況下有人聽聞此經即信之，實為難得，故曰「第一希有」。不僅僅是稀有，而且還是第一稀有，是所有奇跡中最大的奇跡，所有不可思議中最大的不可思議！

他居然把這麼難理解的教導理解了，相信了。

「何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相，即是非相；人相、眾生相、壽者相，即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」若非如此，他就不可能相信這個經典；或者即便相信，也是半疑半信，或是假信，不可能是真信。真信就是他親自證到了無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，真正證到了實相——無為之相，他就不會再懷疑了。就像基督徒見到了上帝一樣，哪怕只是一眼，他就會真實地相信上帝的存在，你讓他再去懷疑，他也做不到了。同樣的道理，此人若親自見到了實相，他就會相信《金剛經》的教導是真實不虛的，就不會再存在任何疑惑和猜忌。

「所以者何？」——這又來了一個大轉折，看得出來是一破就立，一立就破。剛才不是提出來「我相、人相、眾生相、壽者相」嗎？須菩提又開始破這個概念：我相，即是非相；人相、眾生相、壽者相，即是非相。這裡有一個遞進關係：從一開始要求我們不要有人相、我相、眾生相、壽者相（這個要求帶有一定的人為和強制色彩），到此段告訴我們，你本來就沒有四相（你以為你有一個我相，其實你沒有我相；你以為你有一個眾生相，其實你沒有眾生相；你以為你有一個壽者相，其實你沒有壽者相……）——不是要求你沒有以後才沒有的。能發現這兩句話的差別嗎？一個是我讓它沒有，一個是本來它就沒有。這是兩個完全不同的概念和境界。比如說，我把一個人

殺了，從此這個人就不存在了；另一種情況是，這個人壓根就沒出生過，根本就沒存在過。這是完全不同的兩回事！

不是我要讓這個世界空掉，而是這個世界本來就是空的；不是我要去「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，而是這些相本來就是不存在的。你看，這個差別是多麼巨大！不是我要禪定，我本來就在禪定中；不是我要修行，我本來就在修行中；不是我要解脫，我本來就在解脫中……就如佛經裡說的「一切現成」，又如六祖慧能大師所說的「何期自性，本自具足」。

佛性不是修出來的，佛性本來就有，你只要去發現，不用去修行。這個世界就沒有修行，說修行就如頭上安頭、畫蛇添足。一切都在那裡，為什麼要修行呢？春來草自生，冬至雪自來。一切皆是本自具足，一切本自現成，一切皆是本來圓滿，不假修行後而有。不是我們經過修行以後就沒有我相、人相了，而是它們本來就不存在，是我們無中生有，非要造出個我相、人相來，所以就有了你我之分，才會爭來鬥去。

幾千年來，人類之所以處在混亂的戰爭中，都是因為有我相、有人相的緣故。如果沒有我相、人相等，何來爭鬥？沒有爭鬥，沒有衝突，到處一片和平，世界才能真正地安靜下來。現在這個世界如此之噪雜，到處是爭鬥，到處是戰場——家庭是戰場，單位是戰場，社會也是戰場。現在，我們終於醒來，又恢復到無我相、無人相中去。所以，不是我要無我相，而是

無我相要無「我」；不是我要無人相，而是無人相要無「我」。將有為法與無為法區分開來非常重要。「我要修行」是有為法，「修行修我」是無為法；「我要成佛」是有為法，「佛要成我」是無為法。如此可舉一反三。

「離一切諸相，即名諸佛」，這是《金剛經》的又一名句。「離一切諸相」就是離四相，澈底遠離四相。人相、我相等四相偏於主觀相，也可在四相後面再加一相——三千大千世界相，因為三千大千世界相是客觀相。主體與客體世界（能與所）同時超越，就能離一切相，「即名諸佛」。

佛告須菩提：「如是，如是！若複有人，得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人，甚為希有。」這句話非常重要。「如是」就是正如你前面所說的這樣。佛陀肯定了須菩提所說的「離一切諸相，即名諸佛」的見地後，佛又說「若複有人，得聞是經」，就是假設有人聽聞了這部《金剛經》，「不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有」，他能做到不驚訝、不恐怖、不退縮，這樣的人真是極其稀有啊！學習《金剛經》，有幾人可以做到不驚不怖不畏呢？好難呀！什麼都沒有了，一切都空掉了，他竟然還能做到不驚不怖不畏！

不僅學習《金剛經》不易，講解《金剛經》也非常之難，要想把《金剛經》的精神、性格講出來，講經之人需有大無畏的精神。因為講經者要把牽扯到的問題一律絕不留情地摧破，這對於執著心強的眾生來說，簡直要了他的命。想想看，你將

他幾十年來的執著心連根拔除，他沒有主心骨了，能不跟你拼命嗎？因為《金剛經》就是「剝皮經」，講此經就是要把人們賴以生存的所有面具、所有遮擋、所有執著、所有虛榮等一律無情地剝除，一律無情地摧毀。佛陀開始在皮膚上剝幾層的時候，聽者勉強還能接受，再往深處剝，見血見肉見內臟的時候，聽者還能忍受嗎？忍受不了就走了。這時你還能講下去嗎？因此，講此經者是要有無畏之勇氣的，聽《金剛經》者也非凡人，面對一切皆空時，面對將自我逼到死角而無路可逃，不得不將其醜陋盡數暴露之時，能做到不驚不怖不畏，當知是人，甚為稀有啊！

多部經典都有這樣的記載，弟子們經常想請世尊講法，但世尊不講，最後佛陀說：「為什麼我不想說法呢？因為一旦我乘性而談，直指人心，說出生命的真相——空性，那些智小根劣之人，就會驚恐怖畏，以致癲狂。為了不讓你們至此，我還是少說幾句吧。」——說出真相需要莫大的勇氣，接受真相同樣需要堅強的意志。故佛家有言：學佛乃大丈夫事，非帝王將相所能為。帝王將相算什麼？能超越帝王將相者，方是大丈夫行徑。看我佛祖，出身帝王之家，以太子之尊，說放下就放下，說超越就超越了。惟有如是之大丈夫氣魄者，才能成就無上佛果，才能與《金剛經》之旨趣相應、相合、相通。

佛家有言：寧可將身下地獄，不將佛法送人情。講法不留情，留情不講法。但在這個時代真正不留情地講法，是很難遵

守的。真正的講法就是不給你任何一個退路。自我非常地狡猾，如同《西遊記》裡的各路妖精，特別像白骨精，能以不同的形象示人，能以不同的身分迷惑人。只要給自我一點點縫隙，它就會迅速溜走，一定要把它能溜走的可能性全部封死，再拿著照妖鏡照著它，它才能現出原形。當你們瞭解的人和事越來越多，就會越來越深刻地體會到「自我」是多麼地狡猾，非常難以對付。需要不斷地變化新招去圍剿自我，消滅自我。有些方法非常高明，但用的時間久了，自我就開始熟悉這些方法了，這些方法就不再有效了，那麼就要創造新的方法去對付它。

這就是人類永恆的戰爭——真善美與假醜惡的戰爭。只要有人類在，有人生在，彼此之間的纏鬥就不會停止！自我代表著假醜惡，無我之佛性化身為真善美。它們之間的纏鬥隨著歷史的發展不斷地升級，不斷地複雜化，不斷地變化著新方式。但不管怎麼變化都是戰爭，無論對個人還是對社會來說，這都是一場悲劇，更是一個無奈。這是人類永恆的悖論，誰也逃不過這個怪圈。當我們某日逃出這個怪圈後，就會發現這只不過是一場夢幻、一場遊戲而已。但是這種話不是輕易說的，必須經過一番血淚史，經過一番生死之搏，最後你才會灑然一笑：所有這一切不過是南柯一夢而已！這就是所謂的「成佛」，所謂的「覺醒」。但有時候又是那麼的容易，向上一躍就能從這種種的纏鬥中走出來，從自我的怪圈中走出來。因此，說簡單也很簡單，說難也真的很難！

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

經過了數十年的尋尋覓覓，數十年的辛苦努力後，再來理解這段經文：「得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！」不由得生出許多的感慨來。多數人沒有辦法接受般若經，他們總是找出很多個理由來逃避這種空理。這些人對般若經的情感很複雜：一方面強烈地憧憬著般若智慧所帶來的清涼世界；一方面又葉公好龍者居多，不願切實地做到無人相、無我相，做不到不驚、不怖、不畏，不敢把自己空掉，不敢讓自己澈底地死掉。

「何以故？須菩提。如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。」什麼叫「第一波羅密」？是指不假次第，不假造作，直指佛性。其他波羅密（到達解脫的彼岸）都需要經過一定的修行、經過一定的次第才能到達彼岸，好比是游泳或乘船，再快都需要一個過程。唯有第一波羅密是當下頓悟，不假次第。《金剛經》就是第一波羅密，《金剛經》裡面有三四處四句偈，每一個四句偈足以讓你當下成佛。不是說這些四句偈你都要學，而是隨便拿出一個，你真正吃透了，就能不假次第當下成佛，這就叫第一波羅密。

「第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。」這是《金剛經》的語句特點，也是整個佛法中般若類經典的特色：隨立隨破，邊立邊破。破就是超越和無執，包括四句偈也要超越，不是說讓你執著於四句偈，否則又著了法相了，所以要邊立邊破，剛立第一波羅密，就趕緊破掉，即非第一波羅密，故

「是名第一波羅密」。

「須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？須菩提，如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」之前的經文一直討論的是佈施波羅密和般若波羅密，現在開始討論六波羅密（六度）的另一個波羅密——忍辱波羅密，即對各類苦難與責任要有堅定的擔當。身體受苦我忍著，就是對身體的擔當；我為人類而受苦，實際上就是我將人類的苦痛擔當起來。不管是身體的問題、家庭的問題還是社會的問題，總之，哪裡有苦難就在哪裡擔當起來，這就叫修行忍辱波羅密。

作為菩薩和佛弟子，必須要有擔當精神，就是要有忍辱精神。遇到困難，主動迎難而上，自己的困難自己擔當著，別人的困難自己也擔當著。對菩薩來說，我的痛苦是我的，你的痛苦也是我的，這就叫擔當。那麼菩薩要修的忍辱行，就是擔當一切苦難，乃至六道中的苦難全部擔當起來，絕不推辭，絕不回避。如果一遇到困難就躲閃，那就不是菩薩。

忍辱的同時也存在一個問題：是否有忍辱相。菩薩應該是一邊忍辱，一邊無忍辱相。就好比有的男人挑起了一家人的生活重擔，但他從不說，默默無聞地擔負起一切；還有的男人雖然是挑起了家庭的重擔，但他不停地說自己有多苦，這樣的人則不名菩薩。因為前者擔當，但沒有自己正在擔當的意識，擔當重任卻沒有任何怨言，更不覺其苦。當別人都說「你很苦」，

他說「我沒有感到苦呀，我以苦為樂」，這樣的人才是真菩薩，這就是「忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密」。

佛陀舉了一個他還沒成佛前的例子。佛陀於過去世為忍辱仙人時，有一個叫歌利王（歌利王這個名字只在《金剛經》中出現過，在印度或其他國家的歷史中從無相關記載，很可能是一個傳說中的神話人物）的國王暴戾無道。一日，歌利王率宮女出遊，遇忍辱仙人（即釋迦佛之前世）於樹下坐禪，隨從的妃子侍女們紛紛捨棄歌利王，而至忍辱仙人處聽法。歌利王醋意大發，生起惡念，他走到忍辱仙人面前問：「你是誰？在這裡做什麼？」忍辱仙人說：「我是一個修行人，在修忍辱行。」國王說：「好！既然你在修忍辱行，那我倒要看看你到底能忍到什麼程度。」忍辱仙人說：「可以。」於是國王命令手下人將忍辱仙人捆綁起來，用刀開始切割他的身體，而忍辱仙人依然泰然受之，沒有分別心、嗔恨心。故而有了這句「如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。當佛陀的前世——忍辱仙人被割截身體幾至於喪命時，歌利王問他：「你還能忍辱嗎？有沒有對我生起嗔恨心？」忍辱仙人答道：「大王，我對你始終沒有生起一丁點嗔恨之心。如我生起了嗔恨心，我將即刻死去。如我沒有生起嗔恨之心，我將獲得恢復。」說完，忍辱仙人的身體不可思議地恢復如初了。

佛陀用這個故事告訴我們：如果在生死之間你能做到無四

相，那才是真的無四相。平日走在大街上，你做到了無眾生相，一旦有個人踩到你的腳了，你立即叫道：「他媽的，誰踩我腳了？」面對生死，凡人肯定這樣想：我恨死歌利王了，我又沒招惹你，我在林中獨自修行，你卻將我千刀萬剮，我恨你生生世世！但佛陀沒有這樣想，沒有嗔恨心，真正做到了無四相。

佛陀緊接著又舉了一個例子：「過去於五百世作忍辱仙人。」仙人不僅中國有，印度也有，大量的瑜伽行者修行的結果是成為一個仙人。仙人有智慧，有神通，也有三十二相，但他們又沒有超越六道，因為仍然沒有達到無我。只是他們的那個「我」與凡夫的「我」不一樣：凡夫的我執、我念是「粗重之我」，一眼就能發現；仙人的「我」是「深細之我」，除非有很深的洞察力，否則一般不易發現。只要有「我」在，就有六道在，六道就是自我化現出來的。自我展開來，就是六道；六道收回來，就是自我。但因為他們與六道中的人又不一樣，所以專門開闢了一道，名曰「仙道」。

現在的印度，修仙道的人還是有很多，他們以苦行為生，被稱為「瑜伽苦行者」。我曾經接觸過不少這樣的苦行者，經仔細觀察便可發現，他們或許有一點小智慧，但仍然有深細的自我存在，仍然有微妙的我執與法執存在，尚未開悟，至少沒有像釋迦牟尼一樣大徹大悟。他們也被人們稱為「聖人」，表面看上去他們很無我，很無私，但這帶有相當的欺騙性，他們在無我之中有一些我，無私之中有一些私，這些人就是佛經中

所說的「忍辱仙人」。佛陀前世在修忍辱波羅密時，與別的苦行者們都不一樣，別的苦行者仍然有深細的自我存在，仍然有微妙的我執與法執存在，但佛陀成功地超越了這些，真正地做到了無四相，並例舉「歌利王割截身體」為證。

中國道家的仙人與印度的仙人也很類似，很多人修行就是不能超越六道，有的是修行方法的問題，更多的還是因為不澈底不究竟的理論或經典帶來的見地不通透、不圓滿之故。那些經論只是將他們的自我隱藏得更深更細，而不能像《金剛經》這樣，把他們最後一絲法執、我執連根摧毀，一併超越。只有佛陀才有這樣的大智慧和大手筆，但釋迦牟尼的智慧不是一蹴而就的，在成佛前也做了五百世的忍辱仙人。那時的他與那些瑜伽苦行者是同一個檔次，別人可能只做到 80%～90%，而釋迦牟尼比其他人做得更澈底、更純粹。

「是故須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。若心有住，即為非住。是故佛說：『菩薩心不應住色佈施。』須菩提，菩薩為利益一切眾生，應如是佈施。」「應生無所住心」，就是前面所說的「應無所住而生其心」。住即執著、糾纏。當你悟透佛理後，就發現萬事皆空，何來執著？當你不再有執著時，你的佛性會自然呈現。眾生在無執著中強生執著，但你所依靠的都是靠不住的：你貪戀你的身體，身體會老朽；你貪戀你的美貌，終有一天會人老珠黃；你依靠你的心靈，心靈在

死亡後就消失了。這個世界中，唯一牢靠的、堅固的就是佛性，其他都是無常的。凡夫就愚昧在這裡：想住，但住不了。

「須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。」這句話多少有點發誓的意思，就是說「你們相信我吧，我不說假話，我說的都是真的！」

「真語者」就是如來以他真實的洞見、真實的佛性而說一切話。

「實語者」是指不說閑語，不說虛話，不說無用的話，句句是實在的話。

「如語者」是如其所是而語之，意思是說釋迦牟尼是真理的化身，他看到什麼真相就說什麼真相，不會違背自己的如實見聞而迎合眾生。通俗地說，就是如來絕不向世俗低頭，更不會曲學阿世。

一般的人根據不同的形式、不同的情況做一些調整，乃至於曲學阿世，包括著名的學者也不免落入此俗套中。但佛陀不是，佛陀在開悟後四十九年的講法中，從未說過一句曲學阿世之話，這就叫「如語者」。能做到絕不向世俗低頭這一點十分困難，就像耶穌，因為堅持如語，不向人類低頭而被釘死在了十字架上。人類說「你只要不再說那些妖言惑眾的話，就放過你」，耶穌沒有屈服，英勇就義。如果換成佛陀呢，佛陀肯定也會這樣做。不讓我說話可以，但是只要我說話一定是遵照我所見所聞，一定堅持如其所是。除了耶穌，人類歷史上還有很

多人因堅持如語也付出生命的代價。如果這些人要有點我相，有點私心，就不會做到「如語者」了，就會見人說人話，見鬼說鬼話。人很難做到「如語者」，一個「如語者」要像佛陀或耶穌一樣，打死都要說真話，寧願死都不會背叛自己的良知，所以能做到「如語者」，絕非常人。

「不誑語者」，就是不說欺騙性的話。

「不異語者」，就是每句話都自然地合乎邏輯，合乎道理，不會前後衝突，左右矛盾。釋迦牟尼無論什麼時候說的話都是「吾道一以貫之」，沒有矛盾衝突，一順而下，用現在的話說就是合乎邏輯。只有成佛後順佛性而談才能做到這樣，若順著個人的私見而談，是不可能沒有衝突的，只是衝突大小的程度不同而已，沒有絕對的「不異語者」。若要做到絕對「不異語者」，必須句句發自佛性，源自般若，來自先天本性，而非發自後天的個人思想、個人主見。

「須菩提，如來所得法，此法無實無虛。」這也是破執著的。無實就是虛的，無虛就是實的。無實無虛，從字面上也可以理解成不真不假。這還是為了達到不執著。如果這個法是實在的，就容易生執著了，如果是非實的，那如來講法幹什麼，講法就沒有什麼意思。既有法可學，又不能執著於法，故佛陀說「此法無實無虛」。「如來所得法」是得什麼？是得當年在然燈佛面前所得法的特徵——無實無虛。

「須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗，則無

所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。」如果菩薩心以有形法、有為法而行佈施，「如人入暗，即無所見」，就會像人進入暗室，什麼也看不見。「若菩薩心不住法而行佈施」，如果菩薩心不住一切色法、無為法而行佈施，則「如人有目，日光明照，見種種色」，猶如一個人行走在陽光之下，所有一切皆可以朗朗分明！

「須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，即為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」「當來之世」，就是後世，包括我們現在這個時間段內的所有眾生，當然也包括你我在內。「能於此經受持讀誦」，會有什麼收穫呢？「如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」這些功德和成就，是不是佛陀創造出來的呢？或佛陀給予我們的呢？不是的。佛陀只是生命真理的發現者，不是真理的創造者。真理本來就有，不增不減，不來不去，如如不動，超越而獨存。此真理在佛家被看待成內涵三大主要屬性——空性、光明和慈悲，簡稱空、明、悲。空性是其體，光明是其相，大悲是其用。無為而超越，謂之空性；含攝萬有一切而徹知其存在之全部真相而不迷，謂之光明；因知萬有同根而興同體之博愛，化物訓民，成就涅槃，共赴解脫，謂之大悲。空、明、悲，合而稱之，曰佛性，曰般若。順之者昌，逆之者亡，其「之」即是生命真理（佛性、般若）之義。誰合乎生命內涵之屬性而行之，「皆得成就無量無

邊功德」，無人可以例外的，佛陀也不能更改之，他也必須順應之。

第十四品 離相寂滅分

第十五品 持經功德分

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身佈施，中日分複以恒河沙等身佈施，後日分亦以恒河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施；若複有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。何況書寫、受持、讀誦、為人解說。須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經，不能聽受讀誦、為人解說。須菩提，在在處處，若有此經，一切世間，天、人、阿修羅，所應供養；當知此處，則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。」

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身佈施，中日分複以恒河沙等身佈施，後日分亦以恒河沙等身佈施」，身佈施就是無畏佈施，是說有善男子、善女人上午以恒河沙那麼多數量的次數，行無畏佈施，中午和下午亦是如此。

「如是無量百千萬億劫以身佈施」，按照這樣的方式佈施不是僅僅只做一天兩天，而是要以百千萬億劫來計算。

「若複有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。」假如有人聽聞此經典，並能生起永不退轉之信心，其福德就已經勝於前文所描繪的那種難能可貴的以身命佈施所積累的功德了。「何況書寫、受持、讀誦、為人解說」，更何況再去書寫、讀誦、受持、為人解說呢？那就更是「其福勝彼」了。為什麼呢？因為你用心地書寫一遍，就是用形神並茂的書寫方式來表達文字經典中的含義，進一步加深了對經典的理解，這樣所獲得的功德勝似百千萬億劫的以身佈施。受持、誦讀和解說更會如此。

佛陀所要告訴我們的其實就是解脫勝於福報，覺醒勝於福報！無論你在人世間獲得多大的福報——財富、名位、美貌等等，這個福報終有期限，終有過去的那一天，而生命的覺醒和身心的解脫，是無有價值可以衡量的。哪怕是當皇帝，享盡人間一切鴻福，也是有限的，也趕不上無限之解脫。因為解脫所得是永恆，而有限的東西，價值再高的東西，都比不過永恆。

「須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。」佛陀告訴須菩提，我們現在所講的這部《金剛經》非常殊勝，功德無邊，不可思，不可議，不可稱，不可量。不是對發小乘心的人講的，他們心量太小，聞之就會心生驚怖、畏懼而難以理解和接受。只有發大乘心的人，發最上乘者心的人（即大根器之人）方可

接受。

晉末高僧道生為鳩摩羅什之高足，為「什門四聖」之一。他十五歲就登壇講法，二十歲上江西廬山講授佛法，成為江南的佛學大師。《大般涅槃經》（亦稱《大本涅槃經》或《大涅槃經》，簡稱《涅槃經》）當時只有部分被譯出，僅有東晉法顯與佛陀跋陀羅譯出的六卷《大般泥洹經》（為《大般涅槃經》初分異譯，相當於曇無讖譯本的前十卷）傳入，其中說除一闡提（即斷絕善根、十惡不赦之人）外皆有佛性。道生剖析經旨，認為「一闡提人皆得成佛」的觀點才符合大乘經教的基本精神，遂引起舊學守文之徒的激烈反對，並被視為邪說，稱其擅自誹謗佛陀的教導，將其擯出僧團。被逐出廬山後，道生入吳中（今蘇州境內）虎丘山，傳說他曾聚石為徒，講《涅槃經》，說到一闡提亦有佛性，亦可成佛之時，群石皆為點頭（見《佛祖統紀》卷二十六和三十六）。這就是「生公說法，頑石點頭」之典故的由來。後來曇無讖譯出的全部《涅槃經》傳至建康（今江蘇南京），經中果然肯定了「一闡提人有佛性，可以成佛」，這與生公的觀點完全吻合！大家恍然大悟，佩服他的卓越見識，於是又將生公請回僧團，並給予極高之禮遇。

關於道生大師還有另外一個故事。道生後半生陷入了一場持久的爭論中——頓悟與漸悟的爭論。到底成佛是漸漸成（漸悟）的呢，還是一下子成（頓悟）的？道生堅持頓悟說，他認為只要人有一定的前提準備，在機緣具足的情況下，就可以頓

然成佛。在當時，這個觀點遭到了許多人包括一些成名大師的批判。後來禪宗初祖達摩大師來到中國，所傳禪法就是當下頓悟禪，三言兩語就讓弟子頓悟成佛，用我們現在的話說就是成佛之事幾分鐘就搞定，再次認證了道生的觀點。生公在早於達摩大師一兩百年前就有了這樣的超前之見，實屬難得。但也正因如此，讓他晚年陷入了群僧的圍攻之中。後世禪宗大量的弟子都是在頓悟中成佛，做到了明心見性，當下成佛，不假次第。因道生大師深通大乘經義，與佛相應，如是之人，方為《金剛經》所攝。故佛陀說，此經「為發大乘者說，為發最上乘者說」。——就像為道生這樣深通佛法義趣者而說。

不是佛陀有分別心，也不是佛陀慈悲不夠，不願攝受其他人。如來視一切眾生，皆為獨子。佛陀在別處所講經典，多數皆為攝受淺根小智之人，而此《金剛經》是佛陀秉性直言之教，不再遷就那些淺根小智之人，乘性而談，直舒胸臆。是故佛陀提醒聽法大眾：此次所講之《金剛經》，不再是你們以前聽到的那些專門為發小乘心的淺根小智之人而講的了，此經是「如來為發大乘者說，為發最上乘者說」。意思是你們要跟上來呀，現在上大學了，不再是此前的幼稚園課程了。你們的心境、態度等也務必提升上來，不可總是把自己當成小孩子，你們務必要完成「心理性斷奶」後，方可領受此經。

現在，我們討論一個問題：如果當代有人宣佈他成佛了，會不會被亂棍打死？在佛陀時代，他宣佈自己成佛了，大家會

欣然讚歎；但換做現代，若有人宣稱自己成佛了，則有可能會發生群起而攻之、亂棒打死的事情，認定此人入了邪教、魔教。

這當然不符合佛陀的精神，也不符合大乘的精神。大乘說「一闡提人，皆可成佛」，我們還不至於是十惡不赦的人吧，我們怎麼就不能成佛呢？那麼成佛需要多久呢？當下成佛，頓悟成佛！這都是被大乘經典所認可、所讚揚的事實啊！聽到別人說已成佛，不驚不怖，因為確實沒有什麼可驚可怖之事。《金剛經》是幹什麼的？就是指示我們如何當下成佛之聖典。

故而，「若複有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人，甚為希有」就是這個意思。我們捫心自問：我是不是大乘弟子？是不是最上乘者？是不是真心追求佛道者？如果是，就應該對自己和他人皆可成佛這一大乘佛法基本觀點充滿信心。佛弟子是要發誓的——佛道無上誓願成。我發誓必須要成佛，否則我對不起任何人，若成不了佛，我連死的資格都沒有，這才是佛弟子的精神！

「若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。」佛家有一個術語叫「荷擔如來家業」，這個詞語就是來源於這段經文。「荷擔」是擔當、傳承的意思，「阿耨多羅三藐三菩提」就是無上正等正覺，就是成佛。「荷擔如來家業」就是擔負並傳承此無上正等正覺。怎樣才算是「荷擔如來家業」呢？就是讀誦《金

剛經》並廣為解說，把《金剛經》這種無染、無執、無四相的空智，向所有人廣為宣說，這就叫「荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」。

為何只有發大乘者、發最上乘者可以「荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」？而那些小乘之人則不可以呢？「何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經，不能聽受讀誦、為人解說。」

樂小法者，就是羅漢道之人，他們已經有一定的法力了，但在佛陀看來他們是樂小法不樂大法者，並對這種人有一種蔑稱——「焦芽敗種」，就是說沒有希望了。而《金剛經》講的就是大法，羅漢們不愛聽，即使聽了也受持荷擔不住，因為對此經的信心不夠，沒能生起實信。

「著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經，不能聽受讀誦、為人解說。」其實很多人都在這個範圍內，也因為《金剛經》蕩除一切，所以很多人擔當不起來，故而不能聽受讀誦、為人解說。一個貪、嗔、癡、慢、疑很重的人，是沒有膽量四處解說《金剛經》的。因為他講《金剛經》時，拿經與自己對照一下，越照越覺得自己不配講《金剛經》，《金剛經》批判的就是他這種人，久而久之，他就沒有辦法理直氣壯地講下去了。能夠講《金剛經》的人，一定是無我相、人相、眾生相、壽者相。因為無我，所以無畏，人到無欲品自高！反之，樂小法者是絕對講不了《金剛經》的。

「須菩提，在在處處，若有此經，一切世間，天、人、阿修羅，所應供養；當知此處則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。」此段經文的字面意思很清楚，有此經的地方就如佛塔廟。在前面幾品中我們也已講解過，在此不再贅述。

第十六品 能淨業障分

「複次，須菩提，善男子、善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道；以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者；若複有人，於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。須菩提，若善男子、善女人，於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

此品為「能淨業障分」，業障就是惡業所化生出來的種種障礙。平時所說的消業就是指消除惡業，這個惡業不僅指這一世的業，而是多劫累世積攢下來的業。我們的靈魂就像一個儲存業種的倉庫一樣，一旦時機成熟，種子就會發芽、開花、結果，各種各樣的業報都來了，比如我怎麼找了這樣的一個丈夫，孩子怎麼如此地不聽話，按佛法的觀點就叫業報。不知道哪一

生、哪一世得罪了我的愛人、我的孩子，他們就討債來了。所以夫妻是前世的怨，子女是前世的債，有怨還怨，有債還債，這一切全是因果業報。

善有善報，惡有惡報。按照業實現的時間長短也分為幾種：現報，是當場就報；短期報，是做了一件事情，可能在幾個月、一年或幾年內，才開始遭到報應；長期報，會在這一生中出現報應；隔世報，這一生做下的事情，在下一世或下幾世一個機緣成熟的情況下，開始報應，又叫來生報。

不論早晚，業終究要報，絕不會無緣無故地消失。如何才能消業呢？一種是消極消業法，業報現前時，逆來順受，坦然受之，報完了，就沒有了；第二種是積極消業法，即修行，一切修行，包括誦讀《金剛經》都可以消業。這一品就是告訴我們怎麼消業的。

「複次，須菩提，若善男子、善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」本來這個人的罪業足以讓他墮入三惡道（畜牲道、餓鬼道和地獄道），但他沒有進入三惡道，只是從事一個被人瞧不起的、輕賤的職業（例如過去理髮者、屠戶、妓女等）。這一點在四種姓制（婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅）的印度最為明顯，最高種姓是掌管宗教祭祀的婆羅門；次一等種姓是掌管世俗權力的剎帝利；第三等種姓是吠舍，從事工商業、手工勞動等；首陀羅是

最低等賤民，只可以從事最底層的工作，傭人、妓女、屠宰業等，其他的職業是不可以從事的。現在的印度婆羅門與首陀羅仍然不可獨處，比如大學裡首陀羅和婆羅門的同學不能住在同一個寢室裡，否則婆羅門要抗議。因此，在印度，輕和賤表現得特別明顯，現在依然如此，沒有太大的改變。賤民認為自己不配與高貴的人相處，自甘輕賤，不願接受拯救，可見這種制度已深入骨髓。這就是不可思議的印度！

從這個角度看，釋迦牟尼以一個革命家的姿態一生都在反對印度的種姓制，然而從印度的現狀來看，他的革命顯然是失敗了。所有在印度歷史上跟種姓制度戰鬥的聖人們都失敗了，因為種姓制在印度依然巋然不動地存在著。我在印度生活了幾年，看到那些賤民的生活真是慘不忍睹。佛陀說受持讀誦此經會讓本來墮入惡道的人改為從事輕賤職業的人道，這說明「先世罪業則為消滅」，是好事，不僅如此，若堅持受持讀誦此經還將有進一步的收穫「當得阿耨多羅三藐三菩提」。

「須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。」供養指侍候、奉養。下級對上級稱為供養，這裡指的是一般的眾僧對佛的侍養或奉養。供養分以下三種。一是財物的供養，即用能讓佛喜悅之物或自己心愛之物向佛作供養。二是身口意供養，又名「歸命供養」。從此只做令佛歡喜的行為，此謂之「身（行為）供養」；口只用來讀誦佛陀之教導和稱讚佛陀之功德，

此名之曰「口供養」；此後靜心思維佛理，修行佛法，參悟佛境，傳承佛陀事業，此之謂「意供養」。第三是法供養，即精進如法修持，以切實的證量和利益眾生來作為對佛的供養。「承事」的「承」是指應允、承受、擔當。「承事」就是努力辦好佛交給的事，為佛陀料理生活、照顧佛陀起居等，不遺餘力地去做。佛陀說，過去我在然燈佛前供養承事八百四千萬億那由他（那由他是數量單位，相當於 10 的 60 次方）位諸佛，「無空過者」，均為一個一個供養承事，而不是隨便帶過的。

「若複有人，於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分、乃至算數譬喻所不能及。」這裡釋迦牟尼再次向我們強調受持讀誦《金剛經》所獲得的功德不可思議。從一開始「七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界」財佈施的功德，到「無量百千萬億劫」身命（無畏）佈施的功德，再到此段承事供養「八百四千萬億那由他諸佛」所獲功德，皆沒有受持讀誦《金剛經》所獲得的功德大。佛陀將比喻不斷地升級，無非就是告訴我們，務必重視、珍惜《金剛經》啊！

「須菩提，若善男子、善女人，於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心即狂亂，狐疑不信。」佛陀再次加大受持誦讀《金剛經》的功德砝碼：這一次都不敢用比喻來描繪了，如果我悄悄地告訴你，受持《金剛經》的功德有多大，那你就會瘋狂，猶如彩民一下子中了一億

元大獎那樣的心情。所以不能說，不敢說了。我若再說受持《金剛經》所獲得的功德比你中一億元的大獎還要多出無量恒河沙數之倍數，可能會有人當場暈倒，口吐白沫。還有另一種可能，掐一下自己的胳膊，擰一下自己的臉，對自己說「我不是在做夢吧」，這就叫「狐疑不信」，不相信這是真的！

「須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議」，這最後一句為總結。果報當然就是善報，善報就是福和德，人世間是福，出世間是德。不管是福報，還是德報（覺醒和成就），都是不可思議的，它們都超出頭腦的想像、語言的表達，實為不可思議也。

第十七品 究竟無我分

爾時，須菩提白佛言：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？」佛告須菩提：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者』。何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是！如是！須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不與我授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故，如來說，一切法皆是佛法。

須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」「須菩提，菩薩亦如是。若作是言：『我當滅度無量眾生』，則不名菩薩。何以故？須菩提，無有法名為菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言：『我當莊嚴佛土』，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

「究竟無我分」之「無我」是佛教追求的最高境界，也是最初境界，起步追求無我，最高還是追求無我。這叫即工夫即本體，即本體即工夫。《金剛經》所教導的是究竟無我，是最高無我。無我分為「人無我」和「法無我」。「人無我」就是沒有我執，「法無我」就是沒有法執。「究竟無我」就是澈底沒有我執，澈底沒有法執。這一品是教導我們要澈底去除我執和法執，達到究竟無我之境。

「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？」佛告須菩提：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者』。何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。須菩提，於意云

何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是！如是！須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。」

「云何應住？云何降伏其心」，這句話在此經的開始就問過了，為何再次提出來討論一番？因為需要對一品至十六品的核心教導作一個小結。鑒於所涉及的問題在前文中分別進行了詳述，所以在此不再贅述。

「須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不與我授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。」

「授記」是佛教特有之術語，即預言或預測之義。每一個佛都有自己的名號，如然燈佛、阿彌陀佛。釋迦牟尼還沒有成佛時，他的上師然燈佛就預言曰：你呀，若干劫後就會成佛，佛號是釋迦牟尼。預言果然應驗。

佛法在印度分為三期，每一期大約都是五六百年。從釋迦牟尼佛圓寂到西元紀元前後，這五六百年的時間，是第一期——小乘期，其時僧人們唯讀誦小乘經典，故叫小乘僧，其經文則叫小乘經論；紀元前後，在短短的一二百年內，在小乘

僧眾中冒出大量的大乘經典，於是便有越來越多的小乘僧人開始讀誦受持這些大乘經典，他們稱自己為「大乘僧」；到西元七至八世紀，大乘經典也開始走向衰敗，又冒出很多金剛乘的經典，出現了一個新的佛教思潮——密教，又稱金剛乘。為何會突然冒出這些經典？這是佛教史上的謎，也是人類文明史上的謎。這也導致了佛教發展後期內部的分裂。

小乘經典的讀誦者、傳播者拒絕承認大乘經典是佛陀親口所說，而認定是魔說的。即使到了現代，依舊這樣認為。因為大乘經典在佛陀圓寂後五百年左右，幾乎一夜之間出現。而在這之前沒有發現任何歷史記載討論過大乘經典，包括歷史上最著名的阿育王（？～西元前 236 年，印度歷史上最著名的國王之一，曾將佛教立為國教）。阿育王曾令工匠於全印度及周邊地區樹立很多石柱，在石柱上鐫刻一些重要的法律條文等，其中就有很多石柱上鐫刻與佛教相關的法律與政策。這些石柱據說有八萬四千個，在嚴重缺乏歷史意識和史籍編撰傳統的印度，這些石柱成為了非常珍貴的第一手歷史資料，至今仍有一些柱子被保留下來。後人根據其文字解析出了很多關於古印度的民俗、法律、宗教、政治等信息。但這些文字從未提到過諸如《金剛經》《法華經》《心經》等大乘佛教經典。可是，在佛陀圓寂五百年左右，即阿育王去世兩百多年後，大乘經典出現了。所以小乘人認為大乘經典來歷不明，故而不予承認。

我接觸過部分泰國和斯裡蘭卡的小乘佛教徒，他們一提起

中國的大乘佛教就義憤填膺，明確指出佛陀的一生只說了小乘經典，後世的所謂大乘佛教經典全部都是偽作，故認為大乘經典是魔說而非佛說。現在，小乘經典完整地保留在了斯裡蘭卡，大乘經典則完整地保存在了中國。佛教界出於對佛教的關愛，沒有說過大乘經典的來歷，以至於國內的佛教徒不知道小乘與大乘的矛盾。不過猜測終歸是猜測，小乘證明不了大乘是不是佛說。幾千年來，有多少人想找到證據，但一無所獲。

更有趣的是，不少大乘佛教徒也不承認密乘，認為密乘非佛說而是魔說，這個爭論一直到現在仍然持續著。到西元七八世紀，大乘佛教開始衰敗，在短短的一二百年內，不知道從哪裡來的密乘經典突然大量出現，而且數量非常多，所以大乘就說密乘的那些經典是假的，是後人的杜撰。密乘期在印度持續了五六百年後於西元十二世紀澈底消失。密宗的消失，標誌著佛教在印度的澈底消失。但幸運的是密宗在印度消失之前，就被成功地移植到了我國的西藏地區，並在那裡紮根開花。西藏的僧人們認為，密乘是佛陀親口所說，是佛陀最後也是最究竟的教導。正如小乘無法證明大乘是不是佛說一樣，大乘也無法證明密乘是不是佛所說，因為既不能證真，也不能證偽，在這個問題上，只能訴諸於信仰了。

「是故．如來說．一切法皆是佛法。」這句話相當有名，在佛教圈中廣為流傳。佛法無實無虛，涵攝一切虛實而又超越一切虛實。無所謂是佛法還是非佛法，能夠讓你解脫的都是佛

法，不能讓你解脫的就不是佛法。後世很多禪師使用棒喝等方法讓人開悟，就是這個意思。學習佛法要靈活運用，不可將佛法著實了看。

儘管佛陀在此明確地說「一切法皆是佛法」，但是佛陀在它處還是給什麼是佛法下過一個明確的定義的，即佛法中著名的「三法印」：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。三法印是識別真佛法與假佛法的標準：一切法若與三法印相違，即使是佛陀親口所說，也是不了義，可不予採納；若與三法印相契合的，縱然不是佛陀親口所說，也可視同佛說。因為三法印是「印」證佛法真偽的根本標準，如同世間的公文，憑藉印鑒即可確認公文之真假，因此稱為「三法印」。除「三法印」之外，還有「四法印」之說：「一切行無常，一切受皆苦，一切法無我，涅槃永寂滅」。

「須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」「須菩提，菩薩亦如是。若作是言：『我當滅度無量眾生』，則不名菩薩。何以故？須菩提，無有法名為菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言：『我當莊嚴佛土』，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

此大段經文我們在前面已經詳作解析了，為了讓大家進一步理解，我們引述著名禪宗典籍《續指月錄》中的一段話，以資啟迪。明代萬峰時蔚禪師開示大眾雲：

禪無可參，道無可證。無證無參，是為禪定。定無所定，所定非定。欲得真定，但莫諍兢。諍兢既忘不存心境。道本無修，從茲而證。如斯證者，方知無三界可出，無涅槃可證。無禪定可修，無輪回可脫，無染無淨，不生不滅。古雲：不斷煩惱而證菩提。煩惱即是菩提，菩提即是煩惱。離菩提即無煩惱，離煩惱即無菩提。菩提煩惱出乎心，更無別法。明只明自本心，見即見自本性。見又離見，離見之見即見本心。本心非心，非心之心，即見真心，此名為正悟，此名為精進，亦名為解脫，亦名般若真如佛性。大覺金仙（佛陀之別名。引者注）總是假名，如是悟者，方知佛與眾生性原平等，無二無別，只因迷妄不能修禪定智慧，淪墜生死苦海，無有出期。大覺世尊方便誘進眾生，假說六度萬行，佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，若無禪定、智慧、佈施、持戒者何也？即貪、嗔、癡，煩惱賊劫奪功德法財，若無貪、嗔、癡，更無言說五千餘卷，如葉止啼相似。達磨（摩。引者注）大師自西天十萬八千里道途來至此土，教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。自後神光（即慧可。引者注）立雪斷臂，覓法安心，從此問答為禪，頓契明心為道。嵩山到這裡

恁麼也三十棒，不恁麼也三十棒，恁麼不恁麼亦與他三十棒（卓拄杖一下雲）。夜來風捲殘雲去，一輪明月照天心。

又一日開示大眾雲：

大凡參禪做工夫者，不得安然靜坐，忘形死心，澄空守寂，昏沉散亂。須是抖擻精神，猛著精彩，急下手腳，剔起眉毛，咬定牙關，提起話頭，立地要知分曉，不得今日也恁麼，明日也恁麼，便就萬法歸一，一歸何處上大起疑情，疑個一歸何處。即將此一則公案，盡平生氣力提在手中，如一柄鐵掃帚相似，佛來也掃，魔來也掃，邪來也掃，正來也掃，是也掃非也掃，有也掃無也掃，掃來掃去，掃到無下手處，無著力處，正好著力，無掃蕩處正好掃蕩。忽然掃破虛空，突出一個苕帚柄來？元來卻在這裡。在這裡，依前即是個張上座，一翻翻轉山河大地，明暗色空，盡是自家珍寶，草木砂礫盡是自己法身，到這裡說甚麼一歸何處。只這一柄鐵掃帚亦乃和身放下，坐斷常寂光，超出無生界，喚作無為無事人也。

若是打不徹透不過，切莫匆匆草草，道我會禪會道，不用參疑。我問你臘月三十日到來，從前會得底道禪用得著麼？所以參須實參，悟須實悟，不可弄虛頭，認光影，不求正悟，須向遮裡將本參公案三百六十骨節。八萬四千毫竅並作一個

疑團。頓在眉毛眼睫上。看定。通身是個萬法歸一。一歸何處。行也如是參。坐也如是參。靜也如是參，動也如是參。參來參去，通身是個話頭，物我俱忘，心識路絕，澄澄湛湛，寂靜無為。驀然疑團子爆地一聲，直得須彌粉碎，大地平沉，迸出一輪杲日照耀山川，遮藏不得。那時卻來嵩山門下吃痛棒。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十八品 一體同觀分

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」「如是，世尊！如來有肉眼。」「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」「如是，世尊！如來有天眼。」「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」「如是，世尊！如來有慧眼。」「須菩提，於意云何？如來有法眼不？」「如是，世尊！如來有法眼。」「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」「如是，世尊！如來有佛眼。」「須菩提，於意云何？恒河中所有沙，佛說是沙不？」「如是，世尊！如來說是沙。」「須菩提，於意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數，佛世界如是，寧為多不？」「甚多，世尊！」佛告須菩提：「爾所國土中，所有眾生，若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

「一體同觀分」有兩個要點：其一為如來五眼六神通；其二為諸心皆為非心。

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」「如是，世尊！

如來有肉眼。」「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」「如是，世尊！如來有天眼。」「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」「如是，世尊！如來有慧眼。」「須菩提，於意云何？如來有法眼不？」「如是，世尊！如來有法眼。」「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」「如是，世尊！如來有佛眼。」

「五眼與六神通」是佛家對神通的歸納和總結：從層次上來講，概括為五眼，即肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼；從類型上來講，概括為六神通，即天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏盡通。關於這部分內容，在作者的另一部著作《〈瑜伽經〉直解》中有詳細介紹，摘引如下：

在印度文化中，唯佛教最善長於對知識和概念整理和歸納。換言之，佛教擅長於將知識體系化。這一點，不僅印度傳統的瑜伽學派不如佛教，印度教、耆那教以及中國的儒、道等，在將知識體系化方面都不及佛教。在對各類神通的整理和體系化方面，佛教同樣表現得很卓越。佛教用「眼」來稱呼和區分神通的層次。「眼」在梵文中是見地、見識之義，簡稱為「見」，正見、邪見、高見、俗見等之見。「見」作看到、看見、見到、洞見之義用時，為動詞；「見」作看法、見解、見識之義用時，為名詞。修行的最高成果「明心見性」之見，即是真實之洞見之義。禪宗裡的「吾有正法眼藏，涅槃妙心，微妙法門」中的「眼」，即是見識之義。這個蘊藏於

「眼」中的正法，也即被稱之「涅槃妙心，微妙法門」的法怎樣傳承呢？它是「不立文字，教外別傳」的，它是「以心傳心」的。

在著名的佛教經典《金剛經》裡，釋迦牟尼佛將神通劃分為五個高低不等的層次，其次序為：肉眼、天眼、慧眼、法眼和佛眼。

肉眼：現在傳授一招肉眼神通，名字叫「看光」。在所有聖人的圖像上，都可以看到他們的頭後有一個大的光環，有時他們身上也有一個大的光環。這個光環不是只有聖者們才有，其實每個人都有。現代生物學把人體周圍的這個光環叫做「生物光」。在幾十年前，前蘇聯科學家們發明了一種特殊的攝影方法，可以清楚地拍攝到生物體（動物和植物）周圍的生物光。這就證明了，不僅聖人們周圍有一層光環，任何人都有這層光環，以及任何生物同樣也都有這層光環。

後來科學家們就對這些生物光環進一步研究，發現一個植物的葉芽周圍光環的形狀，就是這個葉芽未來長成後的形狀。因為沒有任何兩片樹葉是完全一樣的，所以，科學家們拍攝到的所有葉芽周圍生物光環的形狀都是不一樣的。後來科學家們又發現，一旦哪一片樹葉周圍的光環出現了暗淡，不再像以前那樣明亮，幾天以後，這片樹葉一定會因為某種原因而枯死。如果整棵大樹周圍的光環出現暗淡，不久，這棵樹一定會因為某種原因死去。這就是說，植物的光環有某種預知能力，能夠

準確地預知到幾天或一段時間以後，它自身的變化。

現在傳授的這個「看光功能」，它不需要借助任何特殊的攝影技術或什麼儀器，而是直接運用我們的肉眼，就可以看到每個人頭上和身上的這層光環。具體方法是：隨意找一個人站在或坐在牆邊，頭部和牆之間的距離大約在十釐米左右。牆的顏色最好是淡色，光線不可太強或太弱，自然光最好。看者距離被看者大約在五步之外到十五步之內。觀看者此時將自己的目光盡可能地變得朦朧，但注意力需要放在被看者的頭部周圍。觀看者的目光越來越朦朧，越來越朦朧，當朦朧到一定程度時，就會突然看到，被看者的頭部周圍有一層很明亮的光環，這層光環比被看者頭後的牆壁的顏色要明亮。一般人頭部光環的顏色是銀白色的，從頭髮邊緣向外算起，光環大約有一至五釐米厚。等將頭部光環看清楚後，再試著看對方身體周圍的光環，方法和看頭部光環一樣。能否看到光環，根本的要領就是：在看時，一定讓自己的目光越來越朦朧，同時將自己的注意力放在對方的頭部周圍。只要你真正掌握了「讓自己的目光越來越朦朧，同時將自己的注意力放在對方的頭部周圍」這一要領，幾乎所有人都可以立即學會和掌握這種神通。當你真正清楚地看到每個人頭部和身體周圍都有那層神奇的光環後，你會從內心裡認識到，神通不神秘，它是每個人都有的一種潛在功能。只要你的方法正確，每個人都可以被開發出或大或小、或高或低的神通。

還有一種方法就是從自己的手部開始看起：把自己的一隻手輕放在面前的一張淡色的桌子上，讓自己的目光越來越朦朧，同時將自己的注意力放在自己這只手的周圍，很快你就能看到，在你的手部周圍，同樣也有一層明亮的光環。同時你還能看到，在你每個手指的前方都有一束很強的光柱，長度大約有十釐米左右。

通常情況下，明亮的白色和邊緣很清晰的光環，標誌著這個人的身體大體上是健康的。如果呈現出霧狀的灰色，光環的邊緣不清晰，則標誌著這個人健康程度很低，很可能有一些慢性病。如果這個人頭部光環呈現出黑色的霧狀，很不幸，這個人很可能會在一周內死亡。如果這個人頭部光環的形狀一直在變化，一會兒左邊厚一些，一會兒右邊厚一些，或大或小等，則標誌著此時這個人的心情正處在極度的悲傷、焦慮或慌亂之中。有為數不多的人，他們頭部呈現出的是黃色、紅色等有顏色的光環。出現彩色光環的人，則標誌著以下幾種可能性：

一、這個人的身心素質非常好，遠高於常人。

二、這個人在某個社會領域裡擁有很高的地位或權力。

三、這個人擁有高深的生命（意識）境界，他很可能是一個傑出的修行者或生命實踐家。例如佛陀，佛經記載，佛陀時常從身體或身體的某個部位，發放出很強的光。這些光可以照射到很遠很遠的地方，被這些強光照射到的一切眾生，都可以有效地消除業力和增強功德。同時，佛陀頭部的光環始終保持

著五種或七種顏色：在一圈白色的外面是一圈黃色，在黃色光環的外面是一圈藍色，在藍色光環外面則是一圈紅色，在紅色光環的外面又可能會是一圈紫色等。

看光熟練了以後，就不需要讓對方站在牆邊了，可以隨時隨地看任何人。進一步，可以看照片上的人，看照片上的人的方法仍然和看真實的人一樣，只是需要加入一些心靈的直覺在裡面。此時不完全是用眼睛在看，更重要的是運用你的心靈在看。再進一步，你可以不用看到真實的人。你可以把任何你可能從來沒有見到過的人想像到你的面前來，然後運用你的心靈之眼去「看」他的光環。

在一個世紀前，印度誕生了一位偉大的生命學家，他也是一位偉大的哲人，即克裡希那•穆提（J.Krishna Murti，西元 1895～1986 年）。當克裡希那•穆提還是一個孩子的時候，有一個印度神智學會（Theosophical Society）的成員會看光。有一天，這個神智學會的人走過正在玩耍的克裡希那•穆提的身邊，他突然發現這個孩子身上的光環是那樣的純潔，這個孩子身上有著非常強烈的能量，有一道光柱從這個孩子的頭頂射出直入雲霄。他承認，他從來沒有看到過如此完美體光的孩子。聯想到他們的神智學會正在尋找一個未來的救世主，這位神智學會的成員認為他找到了，於是馬上向上級組織報告了他的這個重大發現，並提議立即對這個孩子採取嚴密的保護並提供給他最好的教育。就這樣，克裡希那•穆提在英國接受了最好的教育，

並在他步入成年的過程中經歷了幾次身心巨大的變化後，終於成了我們這個時代最偉大的生命學家和哲學家之一。如果沒有當年那位會看光者的發現，克裡希那•穆提的人生很可能會呈現出另一種樣式。

但是看光功能的層次並不高，它只屬於肉眼。同時屬於肉眼功能的還有手感探病、體感探病等。

天眼：天眼又分為內視、透視、微視和遙視四大類。內視就是向內看見自己的生理結構和經絡氣脈等。瑜伽學說中的重要概念氣、脈和七輪就是古代具有內視神通的人發現的。還有中醫的經絡和穴位，也是中國古人通過內視或透視發現的。透視又可以分為兩類，一類是人體透視，就是能看見對方的生理結構和疾病，以及對方的氣、脈和七輪等；另一類是穿越物理障礙，看到牆壁外或地下的一些東西。微視是指能看到非常微小的東西，如病毒、細菌等。遙視是指能看到非常遙遠的人或物，過去稱之為「千里眼」。

慧眼：能看到自己或他人的前世或以前發生過的一些事情，此名之為「追眼」。看到事物以後會出現什麼樣的情況，此名之為「預眼」。此外還有思維傳感和他心通等，也屬於慧眼這個層次。

法眼：能運用禪定力（即心靈力量）改變物體的結構、形狀、時空位置等，都屬於法眼範圍。如運用心靈力量將物體瞬間從一個地方轉移到另一個地方；將一張紙片撕碎後放在手心

裡，幾分鐘或幾十分鐘後恢復原狀；將已經枯黃的樹葉放在手心裡，幾分鐘或幾十分鐘後，打開手掌，這片枯葉已經變成一片綠葉等。

佛眼：什麼是佛眼呢？佛眼就是生命內涵的全面朗現，就是自性澈底展現出它的全部內涵。佛眼就是澈底洞察出一切存在真相和生命真相。「佛」是覺醒和智慧之義。佛眼就是洞察出生命和存在真相的智慧之眼。而智慧（即般若）則是一切神通中最大的神通。為何說智慧（般若）是一切神通中最大的神通呢？因為宇宙萬有皆自般若中產生，萬有皆自般若中成為其自己，萬有皆般若之化身和化顯。如此可知，當然不會有比般若更大的神通了。佛眼即般若之別名，是本性中的自覺、自明、觀照之異稱。儒家講，一名真正的智者，一名生命的覺悟者，其職責和能力所在是「為天地立心，為生民立命」，是「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」，是「天地位焉，萬物育焉」。即一位生命的覺悟者，他是要參與進天地的創造中去，參與進歷史文明的創造中去的，用他的智慧去為天地、為歷史、為萬民指示一條道路，指明一個終極方向，為人們打開一條身心內在的解脫之門。難道還有比這更大的神通嗎？

在總結了前人的探索成果，並結合我們多年來對神通的調查和研究，歸納出如下幾個主要來源：

一、來自禪修

通過對各種瑜伽（在佛家則名之為佛法）和生命修行方法進行一段時間的修行後，有些人會自發地出現一些神通。這是神通最常見的一種來源。歷史上記載的那些大修行者的神奇功能，大多屬於修證而來的神通。

二、來自夢境

大約有 90%以上的人，或多或少地有過這種經歷：到了一個新地方，突然覺得這地方怎麼這麼眼熟呢，仔細一想，對了，在前幾天的夢中來過這裡；或夢到一些場景，不久後，這些場景就在生活中逐步看到了。這就是一種神通。心理學對夢境有一些研究，他們發現大約有 20%以上的夢有預測的能力。這種來自夢境的預測功能尤其表現在親人之間：突然間夢到遠方的某個親人，睡醒後還覺得很奇怪，很久沒有想到這個親人了，怎麼如此生動地出現在夢中呢，幾天後，聽到那個親人去世的消息，一回憶才知道，那個親人正是在自己夢到他的那個時間前後去世的。

以前我認識一個朋友，在他年輕的時候，有一次，他在靜靜地讀書，周圍非常寧靜。他突然聽到他的一個遠房的親人在喊他的名字，他四處看了看，沒人呀，又繼續看書。一會兒又聽到這個人在喊他的名字，他又抬頭四處找了一下，還是沒人。他以為那是幻聽，就沒在意。幾天後，他就接到那個親人去世

的消息。一算時間，正是在聽到喊他名字的那個時間段裡去世的。後來，筆者的這個朋友就有了一種特別的功能：只要他在夢中或冥冥之中聽到有人在喊他的名字，那麼喊他名字的那個人肯定在不久就會去世。很多年後，這個朋友對我說：「從來沒有例外過。」

三、來自先天

有很多小孩子都有天眼或別的神通，這些神通是天生的，不是後天修證來的。因為這些孩子都很小，只有幾歲到十幾歲。我們以前考察過很多有神通的孩子，一般來說，生來就有某種神通的孩子，他們的功能都比較穩定，功能也比較強。還有一些孩子可以回憶起來某些前世的事情，我們稱能夠回憶起自己前世某些事情的孩子為「再生人」。當然，每個人都是再生人，都是從他的上一世中來的。我們所說的「再生人」的意思，只是指那些能夠回憶起自己前世某些事情的孩子。從我們大量的考察研究發現，凡是能夠比較清楚地看到自己前世的孩子，一定伴隨著一些神通。但有神通的孩子則不一定能看到自己的前世。

四、來自特殊知識

這裡所說的「知識」不是一般的知識，而是一些非常特殊的知識，西方人稱這些知識叫做「神秘文化」。比如說，通過看手相、看面相、看星相，甚至通過這個人走路的姿勢、說話的聲音，或隨意書寫的一個字等，即可以比較準確地判斷出這個人以前怎麼樣，以後怎麼樣，什麼時候可能會有什麼災難或重大疾病等。這讓我們一般人看來，感到很神奇。

但是這個人本身並沒有特異的功能，他之所以能成為一個預言家，那是因為他掌握了相關的知識，他是通過某種特殊的知識才能準確地做出某種預言的。如果你也掌握了這些特殊的知識，再加上一定時間的實踐，你也可以做到和他們一樣的準確預言。

五、來自死而復生

每個人死後，一旦他的意識離開他的肉體，該意識馬上就具有了所有的神通。任何人都是這樣。除了佛眼（就是開悟）他沒有以外，肉眼、天眼、慧眼、法眼這些層次的神通他都可能擁有。所以人們時常聽到這樣的傳聞：某某人經過一次災難（如大病、車禍等）後，有了某些神通。那是因為他經過了一次死亡，在死後自然地獲得了神通。蘇醒後，他就帶回了某些神通。

經過對上述這些神通來源的分析，可以看出，神通是人人

都具有的潛在能力，只要學習和掌握了相應的修煉和使用方法，人人都是神通者。

另外，需要特別說明一下的是：天眼之眼在何處。印度人習慣在額頭上點一個點，很多人認為那個部位就是天眼部位。其實那只是一個象徵，並不是天眼的部位。真正的天眼源自心靈，它是「心眼」，即心靈的眼睛。心靈的眼睛怎麼可能在生理上有一個固定的位置呢？再加上近幾十年來有一個解剖學上的新發現——對腦部中央的松果體的新發現，據解剖學家和生理學家等研究發現，作為腺體的松果體除了分泌激素外，在它的表面還覆蓋著一層業已退化的視網膜。儘管此視網膜已嚴重退化，但仍然有一定的感光功能，也即對光線有一定的反應。據此，宗教家和修行家們欣喜地認為：現代解剖學和生理學幫助我們找到了天眼的生理位置或為天眼的存在找到了科學的依據。並進一步認為，只要我們激活松果體，就可以激活出天眼神通（俗稱「開天眼」）。這種觀點近幾十年來流行於全世界，影響很大。但這個觀點是一個澈底錯誤的觀點。原因如下：

㈠覆蓋於松果體表面的這個視網膜是一個嚴重退化了的視網膜。我們雙眼裡的這對未退化的視網膜尚不能擁有透視等天眼功能，如此嚴重退化的一個視網膜何以能擁有透視等天眼之功能？

㈡解剖學和生理學等科學證實，人的視覺功能是一個與此有關的各器官有機協同下的綜合功能。人的雙眼之所以能視

物，絕非僅僅有視網膜，而是有一套完整的視覺系統之故。松果體表面的視網膜除了它自身之外，與之相配套的整個視覺系統全無，試想它何以完成「看」或「視覺」這一複雜的綜合功能？

㈢即使松果體表面的這個視網膜，可以達到如我們已有的雙眼這樣的功能（這是將松果體視網膜功能通過想像提升到了極限），也是不需要的。因為我們已經擁有了功能完好的雙眼，再弄出一個功能一樣的「第三隻眼」出來，豈不是畫蛇添足？已有此雙目尚不能擁有透視等天眼功能，綜合功能遠不及此雙目的「第三隻眼」何以可能？透視等天眼功能，關鍵在一個「透」字。而解剖學上的視網膜只能反映可見光。而可見光到達物體表面即被折射，不具有穿透物體的透視功能。具有超越物障、穿透時空功能的，只有心靈。故天眼只能是心靈之眼。

有心靈者，即有天眼。因此不存在所謂的「開發天眼」之說。一般人之所以沒有所謂的「天眼功能」，根源於他們的所知障，也即他們的成見。他們從小就被教導說：人是沒有透視等天眼的，天眼是只有天神才有的視覺能力，我們是凡人當然沒有。這個成見牢固地內化進我們的意識和認識之中，成為我們的「意底結牢」。如此，我們也就真的沒有天眼功能了。這讓我們又想起禪宗裡的那句名言：「誰束汝？無人束。汝自束之爾。」非獨指天眼，包括肉眼、慧眼、法眼和佛眼，統統都是「無人束，汝自束之爾」。五眼中所有的神通，每個人都有。

注意，我們說的是「每個人」都有，無有例外。之所以現實中我們沒有這五眼，那是因為我們被封鎖於自己相關的「意底結牢」中沒有超拔出來。

印度女人（也有不少男人）在眉間點一個紅點，那只是一個習俗，象徵著我們需有超越雙目肉眼的智慧之眼來看這個世界之意。並不是如外人想像的那樣，以為印度人這樣做是因為他們認定人類的天眼即在此處。

既然天眼（同樣也包括慧眼、法眼、佛眼）就是心眼，因此有心之人皆有天眼。那麼現在已經不是天眼有沒有的問題，而是如何運用之，以及如何強化之和提高之的問題。貴在多實踐，多運用。在實踐中摸索經驗，提高技巧。

此處正面談一談「六神通」：

第一，「天眼通」。能夠看到別人看不見的東西。

第二，「天耳通」。能夠聽到別人聽不到的聲音。「天眼通」和「天耳通」可以劃歸到五眼的「天眼」裡去。

第三，「他心通」。能夠通過直覺的方式知道他人、佛菩薩等的心思（不是知道他人具體每一個心念在想什麼，而是知道他人目前大體上處在一種什麼狀態和境界之中）、造詣、功德、品行等等。就像師父知道自己的學生和弟子達到什麼狀態，修行上卡在哪裡，如何脫離出來，然後根據此狀態，因材施教，給予及時的指導。如在我們所傳承的「皇冠瑜伽」這一流派的瑜伽修行中，就十分強調「心傳」：只要師生之間、師徒之間

達到了心心相印，老師的、師父的所有功德、境界、智慧全部可以在瞬間傳遞、轉化給弟子和學生，成為弟子或學生身心和生命的有機組成部分。這些也都屬於「他心通」的範圍。「他心通」可以劃歸到五眼的「慧眼」裡去。

第四，「神足通」。穿牆遁地就屬於神足通。我認識一個著名的活佛住在青海省果洛縣，那個地方山高水遠，交通十分不便，每次從內地回寺院都需要先坐飛機到西寧再轉汽車到果洛。有一次下了飛機以後，天色已經很晚了，還下起了鵝毛大雪，從西寧到果洛的道路上有厚達一尺以上的積雪，完全看不清道路。他們在風雪交加中開車走了一兩個小時才剛剛出西寧市，如果按照此速度，天亮也未必能夠趕回到寺廟，如果車在半路上拋錨，車裡幾個人都有可能被凍死。司機很擔心，就建議坐在後座的活佛說，還是找一家旅館住下，明天再走吧。但活佛說了一句：「繼續開吧！」於是，司機繼續開車。僅僅開了二十分鐘左右，司機就驚訝地發現：怎麼已經到了寺廟門口了呢？！正常情況下，即使不下雪也需要開車兩三個小時，下著雪就更不知道需要多少時間了。可是活佛的一句話，就走完了平時兩三個小時的路程。這個就屬於神足通——瞬間將汽車、司機、活佛本人從一個空間移動到另外一個空間。這位活佛，他的腳踩在青石板上就如同踩豆腐一樣，曾很多次在青石上留下深達一釐米左右的腳印和手印。我曾在西藏看到很多有神通的隱修大師們，手在石頭上，一按下去就留下了手印，像

這一類現象都屬於「神足通」的範圍。「神足通」可以劃歸到五眼的「法眼」裡去。

第五，「宿命通」。就是知道自己或他人前世的一些情況。比如西藏的轉世活佛可以回憶起自己前世是什麼情況，弟子是誰等等。不僅活佛可以做到，修行有成就的人都可以做到。釋迦牟尼就有宿命通，他說「昔時我於然燈佛所……」，他是怎麼知道的？用佛法的話說因為他有宿命通，知道自己若干前世所發生的事，還知道一切眾生的過去，只要他想知道，他可以隨意知道所有眾生過去世的所有事情，這就叫「宿命通」。「宿命通」可以劃歸到五眼的「慧眼」裡去，屬於慧眼中的「追眼」。

第六個神通只有佛有，而別人沒有，叫「漏盡通」。在佛法看來，我們所有的人在沒有成佛之前都在「漏」中。「漏」這個詞用得特別妙。人的一生就像一個沙漏，福報天天都在漏，壽命也天天都在漏，漏完了，人就死了。愛情同樣也是天天都在漏，哪一天愛情漏完了，差不多就該分手或離婚了。這就是為何佛法提倡要惜福的原因。惜福的含義很廣：遇到一個愛你的老公或者是愛你的妻子，不要以為愛你是應該的，要知道世事無常，過兩天可能由於種種原因他就不再愛你了，故而趁著他還愛你的時候，好好珍惜，這就叫惜福；有一個愛你的父母，不要以為他們就該生生世世地愛你，趁著他們還有能力愛你的時候好好地珍惜吧，這就叫惜福。否則等我們的福報漏盡了，突然發現我們的父母離開我們了，我們的愛人不愛我們了，昨

天還好好的，怎麼今天什麼都變了？因為福報被你漏盡了，用完了，這就是世事之真相——萬物無常。佛陀成功地超越了這種種的有限，他的福報是永恆的，智慧是永恆的，乃至於他的生命也是永恆的。

凡夫和羅漢的生命叫「分段生死」。意思是每隔一段時間我們就要經歷一次生死。出生後活了一段時間，我們就必然地死去，死後又重新投胎出生，再活過一段時間後，又必然地死去，如此反覆，以至無窮。菩薩的生命是「變異生死」，即不用經歷常人這樣的分段生死，不需要通過投胎、出生等等，菩薩可以直接轉化，從狗直接轉成貓，或者由貓直接轉成人，人直接轉成神等等。總之，菩薩不需要通過卵生、濕生或胎生，而是直接化生，這就叫「變異生死」。只有佛才是不生不死的，這裡的生死是指佛的法身不生不死，佛的肉身其實也是有生死的，正如釋迦牟尼死了，這是有確切記載的歷史事實。法身不生不滅是因為融入空性之中，超越了一切形、相乃至於色、聲、香、味、觸、法，進入永恆之中，這種永恆是不生不滅的，佛法叫做證入空性，成為空性。空性就是超越，超越就是空性，不住色聲香味觸法，不住就是超越，超越色聲香味觸法而成為超越它自己。這個世界上只有「超越」超越他人他物，沒有別人超越「超越」。

所以，超越乃世間第一稀有大法！沒有方法就是超越一切方法。超越就是創造，創造就是超越。只有處於超越狀態，才

會源源不斷地去創造一切，宇宙就是無中生有地創造出來的。我們的人，乃至於我們的貪嗔癡本來都沒有，一切好的一切壞的都是後天被創造而來的。那麼是誰創造了這一切？是「創造」創造的。創造就是超越，超越就是空性，空性就是佛性，佛性就是般若，般若就是金剛，金剛就是實相，實相就是無相，無相就是真相……這些概念都是環環相扣的，實質上只不過是同一本體從不同角度的描述和表達。

超越一切神通謂之「漏盡通」。因為它超越了一切有形有相，它的漏被堵住了，不再漏了，這就叫「漏盡通」。漏盡通只有佛有，連菩薩都沒有，因菩薩還有一念法執尚未化除，最後那一念執著就是他的漏。你執著於什麼，那個就是你的軟肋，那裡就會不斷地消耗你的精力，消耗你的心智，消耗你的心思，消耗你的情緒，總之，從這個孔裡面不斷地消耗你，不斷地漏你。只有當你澈底的無執無著，超越一切，你的「漏」就盡了，不會再漏了，就會達到無漏之境——佛境。所以說「漏」這個字用得非常高妙，真是「無上甚深微妙法」。「漏盡通」可以劃歸到五眼的「佛眼」裡去。

到目前為止，只有佛家對神通的概括和分類最為科學，最為齊全，這個概括和分類就是「五眼」「六神通」。

「須菩提，於意云何？恒河中所有沙，佛說是沙不？」「如是，世尊！如來說是沙。」「須菩提，於意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數，佛世界如是，

寧為多不？」「甚多，世尊！」佛世界就是每個佛陀所分管與教化的世界，在大乘佛教中，佛陀的數量如「諸恒河所有沙數」，因為每個佛都有各自所教化的三千大千世界，故而這些三千大千世界的數量，多得如無量無邊的恒河沙數。

「爾所國土中，所有眾生，若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」「爾所國土中」是指除了釋迦牟尼所教化的我們這個佛土以外的所有佛土。「所有眾生」不僅僅是指釋迦牟尼所教化的這個世界的六道眾生，和無以計數的羅漢與菩薩們，還包括所有佛國的眾生。儘管佛經記載多數佛國裡都有像我們這個國土一樣的六道眾生，但未必是每一個佛國都有六道，比較特殊的西方阿彌陀佛國土就沒有六道眾生，其國人民都是羅漢和菩薩。

「若干種心」表明其他多數佛國的國民也高明不到哪裡去，他們也有生死煩惱，也有無明愚癡，也有六道輪回，也有爾虞我詐，也有相互殘殺，也有八苦，人心也不齊，有聖人，也有凡人。所以，咱們也沒有必要羨慕其他佛國的眾生。

「如來悉知」，無論你有多少種各懷鬼胎的心，各自差異的心，如來全部知道，沒有一個遺漏。隨後話鋒一轉，佛陀問須菩提：「何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」佛陀之所以「若干種心，如來悉知」，其方法很是特別，即「諸

心皆為非心」。沒有把眾生所具有的「若干種心」著實了、打死了看待，無有執著之故。在佛陀眼中，因為超越了形形色色的眾生陷溺之心，所以才能夠如實了知眾生的各類之心：這是一種很微妙的辯證法。我不是直接知道的，因為任何一個人都不可能直接知道每一個人的心——即使有他心通，也只是知道個別人的心，而不可能同時知道所有眾生的心——除非有「超級他心通」。獲取這種佛之神通的奧妙和竅門就是：沒有把對方的心當心看，超越種種之心，便可了知種種之心。

你以為你執著地認為對方有一個心——普通常人的這個心，就真的有這個心麼？真的有這麼多煩惱心、顛倒心，各種各樣心態的心麼？在佛陀看來都是不存在的，都是無中生有，硬造出來的。在佛陀的見地中，這種種之心，無非是夢幻泡影般的存在，看似有，實則無。就像電影，在觀看的時候一切都像是真實的存在，泰坦尼克號真的沉到海底，很多人痛哭流涕，傑克和露西的愛情被海水無情地淹沒了。但走出電影院後，泰坦尼克號在哪裡？剛才的悲歡離合在哪裡？一切都是光和影而已，什麼都沒有發生。佛陀看所有眾生之心，就像我們看《泰坦尼克號》，愛恨交織地演繹著人生一場場鬧劇，這些喜怒哀樂之心，就是「若干種心」。佛陀天天在看無量無邊的「電影」，但是佛陀的定力很好，他不把電影著實了看，電影就是電影，就當作光和影來看，他不會投入進去哭得一塌糊塗而不可自拔，這就是如來說「諸心皆為非心，是名為心」。這些所謂的

種種之心，其實什麼都不是，從來就不曾存在過。無以名之，姑且稱之為「心」吧。

「所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」這句經文是《金剛經》中又一名句，被後人無數次地引用。其意思就是說，在我們一生的時間長河中，種種眾生之心，從來就未曾存在過，故皆不可得。你以為在人生中的種種喜怒哀樂之心、悲歡離合之心，都是真實的麼？它們無非就是人生這場電影、這場夢幻中，一系列看似真實、實則虛無的幻覺而已。

禪宗歷史上有一個關於德山禪師的著名故事：

在講解此經第十五品中，我們曾提到晉末高僧道生大師「生公說法，頑石點頭」的典故，依據「一切眾生皆有佛性，因有佛性，皆可成佛」這一大乘佛法之基本觀念，只要這個人具備了必要的前提準備，在機緣具足的情況下，就可以頓悟成佛。幾百年後，六祖慧能宣佈說，這不是一個推理或假設，它在我身上成了一個事實。當六祖慧能開始在嶺南傳頓悟成佛之法後，天下聞之譁然，於是有一些人抱著嘗試的態度去了，在六祖大師三言兩語的點撥之下都頓悟了，成佛了。歷史上有明文記載，在慧能大師弟子中，得大成就者多達四十三位（皆已證得佛陀之位）。但也有人懷疑這是邪說魔說，德山就是其中之一。

六祖去世後，四十三位大善知識中最傑出的兩位是青原行思禪師和南嶽懷讓禪師。懷讓禪師（西元 677～744 年）於慧能圓寂後，駐錫南嶽福嚴寺弘教傳禪，世稱「南嶽懷讓」；行思禪師（西元 671～740 年）為慧能大師門下首座，慧能去世後弘法於吉州（今江西省吉安市）青原山靜居寺，四方禪客雲集，世稱「青原行思」。懷讓與行思二人各自開闢道場，廣開法門，弘揚頓悟成佛之禪法，弟子遍佈天下。當時天下的修行人，不是到南嶽皈依懷讓禪師，就是到江西歸於行思禪師，或者先到湖南後到江西，又或者先到江西後到湖南，總之，就是相互穿梭，往來於江、湖兩地，不絕於道。「走江湖」一詞就此而來（江指江西，湖是湖南，走江湖就是從江西走到湖南，或從湖南走到江西。「走」者，走訪之義也；「訪」者，參禪訪道之義也）。近年來被武俠小說家借用，「走江湖」由最初禪宗的世界、佛法的世界變成了打打殺殺的武俠世界。

當懷讓禪師以南嶽為中心，行思禪師以青原山為中心廣為傳法時，頓悟禪（即慧能所弘之南宗禪法）得到進一步地推廣。德山宣鑒禪師（西元 782～865 年），四川劍南人氏，幼年出家，對各家經論頗有研究，學問很好，時常給信眾講《金剛經》，時人稱為「周金剛」。在寫了一部《〈金剛經〉青龍疏鈔》後，聽說南方禪宗盛行，大講明心見性、頓悟成佛，天下學人莫不歸附，心裡憤憤不平，說道：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言直指人心，見性成佛。我當

摟（即搗毀）其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」於是，德山宣鑒禪師便擔上自己多年所注的《青龍疏鈔》（唐玄宗曾親自注解過《金剛經》，名為《禦注〈金剛經〉》。注解完《金剛經》後，又令長安青龍寺高僧道氤大師（西元 668～740 年）對其所注進行進一步的闡釋。奉唐王令，於是道氤大師撰寫了《禦注〈金剛經〉宣演》六卷。因道氤大師於青龍寺內撰寫此書，故《禦注〈金剛經〉宣演》又名《青龍疏》。《青龍疏》書成後，玄宗下令將此書與其親自注解的《禦注〈金剛經〉》一起刻板印刷，流通天下。當時在四川的德山宣鑒禪師對《青龍疏》又作了進一步注釋，名為《〈金剛經〉青龍疏鈔》，簡稱《青龍疏鈔》。）離開四川，準備去湖南、江西，找那裡的禪宗「魔王」們一決高低。

有一天，在去澧陽的路上，宣鑒禪師遇見一位老婆婆在龍潭山山腳下的一處路口賣燒餅。一個多月來，宣鑒禪師天天挑著擔子趕路，此時已經很累了，於是他便在老婆婆的餅攤前停下來，放下擔子歇息一下，順便準備買一些點心（唐時稱燒餅為點心）充饑。

老婆婆指著他的擔子問：「這個是甚麼文字？」宣鑒禪師回答道：「《青龍疏鈔》。」

老婆婆又問：「講何經？」宣鑒禪師道：「《金剛經》。」

老婆婆道：「我有一問，你若答得，施與點心。若答不得，且別處去。」宣鑒禪師瞟了一眼這位普通的老婆婆，心裡並不

在意，說道：「請問。」

老婆婆道：「《金剛經》曰，『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』。未審上座（唐時對出家人的敬稱）點哪個心？」

宣鑒禪師一聽，傻眼了，張口結舌，無言以對，燒餅當然也就沒有吃成。羞愧得連頭也不敢抬，挑起擔子，徑直上龍潭山去了。依止龍潭山的崇信禪師修學參禪。

若干年後的一天晚上，宣鑒禪師侍立在崇信禪師身旁到達深夜，崇信禪師道：「更深，何不下去（夜深了，為什麼不回寮房休息）？」於是宣鑒禪師向崇信禪師道了一聲珍重，便往外走。腳剛踏出門，卻又縮回來了，說道：「外面黑。」

崇信禪師於是點了一支紙燭，遞給宣鑒禪師。宣鑒禪師正準備伸手接，崇信禪師忽然又將紙燭吹滅了。就在這當下，宣鑒禪師豁然大悟，連忙伏身禮拜。崇信禪師問：「子見個甚麼？」宣鑒禪師道：「從今向去，更不疑天下老和尚舌頭也。」——這就是德山大師悟道成佛的因緣。

第二天，崇信禪師升座，告訴大眾說：「可中（恰好、正好）有個漢，牙如劍樹，口似血盆，一棒打不回頭，他時向孤峰頂上，立吾道去在！」

話音剛落，宣鑒禪師便搬出《青龍疏鈔》，堆在法堂前，舉起火把，說道：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑。」（通過窮盡玄思言辯，來探求佛法真理，

就好比將一根毫毛置於虛空；竭盡世間的聰明學問，以探求實相之妙諦，猶如投一滴水以填巨壑。這樣做，徒耗時光，勞而無功。）說完，便點火將《青龍疏鈔》焚燒殆盡。

禪宗裡非常著名的「當頭棒喝」之「棒」叫做「德山棒」，「當頭棒喝」之「喝」叫做「臨濟喝」。

臨濟義玄禪師（？～西元 867 年）是禪宗支派——臨濟宗的開宗祖師，他早年在黃檗禪師門下習禪學法三十三年，因此承襲了黃檗禪師嚴峻的禪風。臨濟禪師常以大聲喝斥接引弟子，故世人稱之為「臨濟喝」以彰顯他獨特的禪教方式。

師（臨濟）問僧：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用，汝作麼生會（你們怎麼理解這四喝之差異呢）？」僧擬議（有一弟子試圖回答），師便大喝。

這是禪宗裡著名的「臨濟四喝」之公案。我們再來瞭解一下「德山棒」，德山禪師的禪風以「呵佛罵祖」和「棒喝」著稱於世。

試看其如何「呵佛罵祖」：「我先祖見處即不然，這裡無祖無佛，達摩是老臊胡，釋迦老子是幹屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是系驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙，四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了。」

德山禪師呵佛罵祖的目的，並不是要否認佛教，而是要幫助學人解粘去縛，放棄向外馳求，回歸自身：「若也於己無事，則勿妄求。妄求而得，亦非得也。汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，空而妙。若毛端許言之本末者，皆為自欺。何故？毫氂繫念，三塗業因。瞥爾情生，萬劫羈鎖。聖名凡號，盡是虛聲。殊相劣形，皆為幻色。汝欲求之，得無累乎？及其厭之，又成大患，終而無益。」

再看其「棒喝」禪風：

師上堂曰：「問即有過，不問又乖。」（一次，德山對弟子們說：「問問題本身就是過錯，閉口不問那更是錯上加錯。」）

有僧出禮拜，師便打。（於是，有一個出家弟子從大眾中走出來對德山禮拜，這是唐時僧人請求禪師開示前的禮節，但還未等此人開口，德山禪師就一棒子打將了過去。）

僧曰：「某甲始禮拜，為何便打？」（我才開始禮拜，老師為什麼打我？）

師曰：「待汝開口，堪作什麼？」（等你開口再打，就遲了——想問問題的這個念頭一來，你早就該打了。）

據禪宗要典《景德傳燈錄》卷十五載：師尋常遇僧到參，多以拄杖打。（平時出家弟子們來向德山禪師參學問道，多數時候都會挨拄杖棒打。）

臨濟聞之，遣侍者來參。（臨濟大師聽說德山有此門風，於是就派遣他的侍者來向德山參學——實為試探。）

教令：「德山若打汝，但接取拄杖，當胸一拄。」（臨濟對其侍者面授機要曰：「如果德山打你，你就接過他的拄杖，往胸前一放。」）

侍者到，方禮拜，師乃打。侍者接得拄杖與一拄，師歸方丈。（當臨濟的侍者來到德山處，剛剛開始行禮，德山果然舉杖欲打，侍者就接住拄杖並放於胸前。德山一言不發就回屋了。）

據《五燈會元》卷七載，德山禪師告眾弟子曰：「道得也三十棒，道不得也三十棒。」（無論說得好、問得妙的人，還是說得壞、問得笨的人，都要挨一頓打。）為什麼呢？因為德山說過：「我宗無語句，實無一法與人。」

為什麼講《金剛經》的時候經常舉禪宗的公案呢？因為《金剛經》與禪宗兩者關係最密切，沒有《金剛經》，就沒有中國的禪宗。六祖慧能因聽聞《金剛經》「應無所住而生其心」悟道而開創了中國禪宗頓悟禪法，其後弟子大都也從《金剛經》中出生的，叫「依法出生」。像「臨濟喝」「德山棒」等這樣的奇言妙行，怎麼理解呢？你沒有辦法理解。要想理解這些奇言妙行，前提是必須把《金剛經》吃透。因為這一切奇言妙行，無一例外地來自於《金剛經》。因《金剛經》是禪宗的根本大典，是禪宗的靈魂。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第十九品 法界通化分

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣，得福多不？」「如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。」「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。」

此品名曰「法界通化分」。何為「法界」？依法（屬性）分界，通俗地說，就是以類分界，在佛經中就叫「法界」。一類一類的法界共同構成了一個世界。佛法認為有十法界——六凡法界加四聖法界。六凡就是六道，包括地獄、餓鬼、畜生、人道、阿修羅、天人，四聖就是羅漢、緣覺、菩薩和佛。（十法界圖見附圖三）

天臺宗智者大師依《法華經》經義中四聖六凡各自的意境，來闡述十法界：

一、佛法界：指自覺覺他、覺行圓滿之境界也；

二、菩薩法界：為得無上菩提，修六度萬行之境界也；

三、緣覺法界：為入涅槃，修十二因緣觀之境界也；

四、聲聞法界：為入涅槃，依佛之聲教而修四諦觀法之境界也；

五、天法界：修上品十善，兼修禪定，生於天界，受靜妙之樂之境界也；

六、人法界：修五戒及中品十善，受人中苦樂之境界也；

七、阿修羅法界：行下品十善，得神通自在之非人境界也；

八、鬼法界：犯下品五逆十惡，受饑渴苦之境界也；

九、畜生法界：犯中品五逆十惡，受吞啖殺戮苦之境界也；

十、地獄法界：犯上品五逆十惡，受寒熱叫喚苦之最下境界也。

「法界通化分」之「通」者，貫通之義，就是各法界之間通達無礙；「化」者，轉化和超越之義。品名是說這十個法界之間本來是沒有阻隔的，是可以自由地相互轉化、相互貫通的。這是從佛的境界上來看十法界是如此，但就自各法界內之眾生而言，各個法界之間是難以逾越的，是壁壘森嚴、彼此隔絕的。

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣，得福多不？」「如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。」「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。」

此段經文是大白話。核心要點就是教導我們不要在福德上著相。如若著相，各法界之間將無法通透、通化。細細思量，

這一品裡面充滿辯證思維，智慧奧妙無窮。

解脫地獄道最好的方法，不是福也不是德，而是對福德和非福德的雙重超越。地獄整天受苦，何來福德？但沒有福德也是一種福德，叫「非福德」。非福德也是一種福德，至少它可以消除你的業障，是另一種潛在意義上的福德，就是俗話說的「吃虧是福」「吃苦是樂」。表面上是吃虧吃苦，實際上在吃虧吃苦之時，卻磨煉了我們的心智，提升了我們的品德。照此邏輯，將這個觀念放大，放大到地獄，則地獄也是另外一種福德——一種潛在的福德。

在現代社會，對於有些人來說，讓他吃苦就是對他最大的關愛。因為如果一個人過於享福，他的人生觀、世界觀就會變得不切實際，心浮氣躁，自以為是，人格漸漸被扭曲和異化。怎麼辦？必要的時候給他吃一點苦，對他而言這種苦就是一種福報，否則成為花花公子、紈綺子弟，這輩子的人生就澈底地被毀掉了。當他在人生的變故和種種苦難中變得能吃苦耐勞、本分忠厚，這種苦難就是他這一輩子最大的財富，最大的福報！所以說，吃苦未必都是壞事。

很多事情需要辯證看待。地獄當然不好，但是也未必就是全壞，看你從什麼角度來理解。只要你不執著地獄，你就超越了地獄，出離地獄最好的辦法就是超越地獄。在佛家最典型的事例是地藏王菩薩。地藏王菩薩到地獄中普度眾生，他本人整天生活在地獄中，但是他感覺到苦了麼？沒有。他把地獄之苦

轉化成佛境之樂，不僅沒有感覺到苦，而且視地獄為天堂，甘之如飴！他發了一個誓：「地獄不空，誓不成佛。」就是要把地獄中所有的眾生都度脫了，而我最後一個成佛。

有這種思想這種境界的人是不是佛？佛法就是這樣「矛盾」！越想成佛的人越成不了佛——你的那個非常想成佛的執念，恰是你成不了佛的直接原因。相反，如地藏王菩薩，他不想馬上成佛，他只想救度地獄裡受苦受難的眾生，等什麼時候地獄裡沒人了，度完了，我才最後一個成佛。當他真實地發完此大願之時，他當下就成佛了。這就是佛家特有的辯證法。因為當這個大願真實地發起時，他就證入了無我之境。無我就是佛。所以地藏王菩薩不是菩薩，而是地藏王佛，只是示現為菩薩相而已。

同在地獄中，眾生在受苦，但地藏王菩薩（地藏王佛）從未感受到任何痛苦，時刻享受到的是佛國的喜樂。何以故？就是因為他生活在地獄，不著地獄相，地獄在他眼中被超越了。對於地藏王菩薩而言，地獄就不再是地獄了，他生活在哪裡，哪裡就是清涼而極樂的佛國。

整個六道亦是如此，如果你不執著，六道就不稱其為六道。六道在不在？真實不虛。但是對不執著之人而言，六道就不存在了。好比你把夢當現實去看待，裡面的一切都是真實存在的。但你醒來以後再回憶夢境的時候，那就已經不再是夢了，夢境已經不存在了。這就叫超越。

釋迦牟尼整天給我們講說六道，但他本人不在六道中，他講說的是眾生的夢境，而他本人則是從六道之大夢中醒來的人。因此，對我們來說，六道是存在的；對佛陀來說，六道是不存在的。六道是不存在的存在，四聖道也是不存在的存在。你以為真有羅漢麼？我不執著在羅漢上，有和沒有一樣。有沒有菩薩呢？有沒有佛呢？對佛陀而言，有跟沒有是一樣的。六凡道是沒有的，四聖道也是沒有的，那麼是不是說它們真的不存在呢？不，它們是存在的，但相對於不執著於它們的人來說，它們就是不存在的。這就是《金剛經》的妙義所在。

因此，只要無為、無執、無我，你就可以把六凡四聖十法界全部打通。無「四相」就是十法界的直通車，載著你從地獄到佛國隨意穿越。佛說佛法者，即非佛法，故名佛法；佛說般若波羅密，即非般若波羅密，故名般若波羅密……十法界很像一個複雜的迷宮，《金剛經》則像是迷宮裡的導遊，我們就像是迷宮裡的遊客，必須亦步亦趨地跟著《金剛經》，一旦落下，我們就困死在迷宮裡，再也出不來了！

為什麼禪宗裡有那麼多罵佛、殺佛的言論？比如僧問：「如何是佛？」禪師答：「幹屎橛。」還有人問：「如何是佛？」答：「老胡僧」（或「老騷胡」。「胡」是中國人對西北少數民族的貶稱。儘管印度在中國的西南方向，但佛教卻是沿著絲綢之路，從河西走廊傳入中國內地的，故仍然可以稱佛陀為「胡僧」。佛陀是印度人，「老胡僧」翻譯成現代語，無非就是外國的一

個糟老頭子，無非就是一個生長在不開化的邊疆之地披著僧人外衣的老傢夥）或「我若在（佛陀）旁，一棒打殺，與狗吃」……

為什麼禪師們會這樣呵佛罵祖？難道他們不愛佛陀麼？不愛佛陀又為何出家？為何又緊緊追隨佛陀的思想矢志不渝？單看這些言語的字面意思，好像是很痛恨很討厭釋迦牟尼的樣子。這不是一兩個禪師，幾乎所有的禪師都是這樣的言語，在唐朝的時候蔚為風氣。什麼叫禪風？就是罵佛祖像罵孩子一樣成為了一種風氣，整天以呵佛為業，以罵祖為樂。實際上這些慈悲的禪師們，就是為了讓弟子們不要著了佛相，因為這是成佛的最大障礙，一定要將其超越和破除。

其實，禪師們對佛陀的愛別有不同，從不做表面文章，從不祈求什麼，他們不禮佛，不燒香，不讀經，不念誦佛陀功德，但他們比很多整天禮佛、燒香、讀經、念誦的佛教徒還要愛佛，因為他們敬愛的是佛陀那偉大而超絕的精神，是真愛，是大丈夫式的愛！現在多數佛教徒都是停留在表面上的酸溜溜的愛，一邊拜佛一邊想著保佑我長命百歲，保佑我一生平安，美貌長駐，保佑我升官發財等等。如果我要是佛，一見到拜佛的人我就會發抖——你千萬別磕了，你這麼多的要求遠遠超出我的能力之外。眾生的貪欲太大，各個都是欲壑難填，剛走一個，又來一個，你滿足了他這個欲望，一會兒又有別的欲望出來。所以不是我們怕佛，而是佛怕我們，佛一見到我們來，他就溜走了，你磕頭越多，佛越恐懼。看看這個悖論！到底誰真愛佛？

是那些常常去拜佛的人？還是禪師式的整天罵佛的人呢？這個問題值得大家用一生的時間去思考。

釋迦牟尼在世時，生活在苦樂參半的人道中，但他受苦了嗎？他沒有。佛陀真實地超越一切苦痛，這種超越不是假的，不是想像，更不是自我催眠，因為佛已經從八苦中澈底地解脫了出來。從表面上看，他是人，但從內在的生命覺醒程度上看，他不是人。佛陀在人間，不受人間苦，就像地藏王菩薩在地獄，不受地獄苦一樣，這就叫「化」——通化、轉化。他們把人間的苦都轉化掉了。轉化的方法是什麼？就是無相、無我、無執、無為，這就是轉化的總方法。

只要做到無相、無我、無執、無為，不管你此時在哪一道、哪一界，都可以從這一界上升到上一界或上上一界，總之，一路通上去，這就叫「通」。按此總原則，諸法界自然融通、無二無別、無有障礙，哪一界都是佛界。在地獄沒有地獄苦，在動物道中沒有動物苦，在人間沒有人苦，到哪裡都沒有哪裡的苦，全部可以化掉，這叫「化」。地藏王菩薩轉化了地獄的苦，釋迦牟尼佛轉化了人間的苦，他們的這種福德不是有限的，而是無限的。這就是「法界通化分」。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第二十品 離色離相分

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？」「不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

「離色離相分」，整部《金剛經》就是離色離相經，就是空經——談空、悟空、證空的一部經。前十九品都在談論這個問題，此品按其品題的字面意思，即可理解，無需過多解說。

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身」。色身就是肉身，就是釋迦牟尼和我們一樣的這具父母所生之肉體，但是世尊與我們的肉體又不一樣，因為在他的身上有三十二種與眾不同的大丈夫相。佛經中的「如來」有時是指法身、佛性，有時則指世尊——釋迦牟尼本人習慣以「如來」作為自稱。所以「如來」這個詞要根據上下文來理解到底是何所指。此處「如來」二字就不是指法身，不是指空性，而是指釋迦牟尼佛本人。此品之目的在於

教導眾生不要貪戀、執著於色身。關於釋迦牟尼的三十二大丈夫相有一個與阿難尊者有關的故事，記載於《楞嚴經》中：

阿難十九歲隨佛陀出家，甫一出家就被已經五十三歲的佛陀選為固定的貼身侍者，貼身侍奉佛陀二十七年，直到佛陀去世（涅槃），因為形影不離佛陀，故阿難成為佛陀眾弟子中聽聞佛法最多的人之一，以「多聞第一」而著稱。因阿難是釋迦牟尼的親叔叔之子，是佛陀的堂弟，故與佛陀有很近的血緣關係。再加上阿難有三十大丈夫相，只比佛陀少兩個大丈夫相，乍看上去，阿難與佛陀在外相上幾乎一樣。當佛陀涅槃後，阿難出來講法，大眾驚詫，以為佛陀又回來了。阿難一再向大眾申明說，我不是世尊，我是世尊弟子——阿難。

阿難的父親也是一位國王，他們的國家和佛陀父親的國家——迦毗羅衛國是鄰邦。古印度所謂的「國家」就是比較大的部落而已，所謂的「國王」其實就是部落首領——酋長，他們權力其實是不大的，財富也不是很多，不可用我國漢唐式的國家概念來理解印度那時的「國家」。釋迦牟尼所在的迦毗羅衛國在山溝溝裡面，據歷史學家考證，也就是幾萬人口左右，窮得叮噹響，要吃沒吃，要穿沒穿。但古印度的文學善用比喻，喜好浮誇，故而佛經中將迦毗羅衛國描述的是四季如春，人民豐衣足食，鮮花、黃金、白玉遍地都是，我們只把它當成文學描寫就可以了，不可當真。

釋迦牟尼的父親淨飯王好不容易得了一個兒子，百般呵

護，可是這個兒子卻於某個晚上不辭而別——出家修行去了。國王不斷地派使臣去召喚釋迦牟尼回來繼承王位，得道後的釋迦牟尼長期生活和講法於舍衛國和摩羯陀國，不在自己的祖國。因為自己的祖國位於邊遠山區，文化、經濟都十分落後，沒有辦法在那個地方宣講佛法，故而選擇去往文明昌盛、經濟繁榮的恒河中下游的那些國家弘揚佛法。

佛陀成道後的第三年，應父親淨飯王的請求，帶領僧眾回到了故鄉迦毗羅衛城，為父親和親族講法。阿難就是在此期間見到了相貌莊嚴的堂哥——佛陀。阿難一見到佛陀那無比莊嚴的相貌，就被牢牢地吸引了，決意跟隨佛陀出家修行。此外還有著名的阿那律，以及後來與佛陀爭取領導權的提婆達多等釋迦王族成員也趕來追隨佛陀出家修行。為王子們理髮的賤民優婆離，亦於此時趕來出家，並隨後得到佛陀的重用，協助佛陀管理和領導僧團，成為佛陀的得力助手之一。

《楞嚴經》記載，波斯匿王在他父親的忌日那天準備了齋飯，供養諸佛菩薩，城中也有其他長者和居士們，也準備了齋飯，站在門口等候佛陀和弟子們前來受供。眾比丘中只有阿難因為先前接受了特別的邀請去往了路途遙遠的地方，故而在那一天歸來的路上，既沒有德高望重的比丘，也沒有阿闍黎和他同行，阿難獨自一個人走在返回祇桓精舍的路上。到了吃飯的時候，他就自己拿出飯缽，準備在他所經過的城中，挨家挨戶依次乞食。過了護城河，阿難慢步行入城內，調整身心，嚴肅

而恭敬地依著求齋的方法（道側而行，左手持缽，次第乞食，得食不喜，不得亦不憂）進行乞食。進入一戶人家後，被賣淫女摩登伽女（「摩登伽」是梵語，意譯為「下賤種」，即下賤之人所生下的孩子。此女真名為「缽吉諦」，意譯為「本性」，意思是她雖為淫女，但本性仍未失）用「娑毗迦羅先梵天咒」迷惑住了。阿難心意恍惚地進了摩登伽的室內，摩登伽女以她動了淫心的身體，親撫阿難。正當兩人準備發生苟且之事時，佛於遠處已知阿難遭遇摩登伽女的迷惑，因此用罷供飯，馬上率領僧眾回到祇桓精舍，波斯匿王偕同諸位大臣以及這些供僧的長者、居士，也一齊跟佛回來，想弄明白到底發生了什麼事情。只見世尊頭頂上放出一道強烈的光芒，光中現出千葉寶蓮，蓮華中有一尊化身佛，結跏趺坐，口裡宣說秘密神咒——楞嚴咒，宣說已，命文殊菩薩持此咒前往救護阿難。文殊到了妓女房門前一念誦楞嚴咒，摩登伽女的惡咒威力立即消失，阿難也突然驚醒，羞愧難當。文殊菩薩將兩人一同帶回了祇桓精舍。

阿難見到佛陀，一面向佛頂禮，一面悲淚哭泣，痛恨自己久遠以來，一味地偏重多聞，而不注重實際修行的功夫，故而定力不夠，一遇著摩登伽女的邪咒就被迷惑了。因此殷切誠懇地求佛陀宣講，十方如來是怎樣修持才修成正果，證得圓滿正覺的。正是阿難尊者的這個問題，問出了後面洋洋灑灑的一部《楞嚴經》。

但佛陀並沒有直接回答阿難所問，而是反問阿難：「你和

我同是釋迦族的子孫，本都可以在家中盡享天倫之樂，但當初你卻發心隨我出家，那麼到底你是見到了什麼殊勝的美妙景象，才使你斷然舍去世間的深恩重愛而出家呢？」

經佛陀這麼一問，阿難這才道出當初見到佛陀時，內心的真切感受：「我見到佛有三十二種美妙莊嚴無與倫比的大丈夫相，身體澄澈透明如琉璃一般。我自己心裡時常思維，這種美妙莊嚴之相，絕不是世間男女情欲之愛所能產生的。為什麼呢？男女交合，粗濁不堪，腥臭交織，膿血雜亂，決不能生出這樣明淨無瑕，像紫金光色聚集一樣的身體，因此無限渴仰而隨佛剃度，落髮出家。」簡而言之，就是說當時的阿難不想學什麼佛法，什麼般若智慧，出家是因為看到堂兄長得太帥了，這三十二大丈夫相讓他生起了無限渴望和依止之心。

佛陀再三教導我們：因地不真，果遭迂曲。如果在起步之時，我們的動機不正，在起心動念上出現偏差，那麼此後的過程中，必然要經歷諸種曲折和磨難。這就是態度決定結果。因為當初阿難隨佛出家修行的動機，是被佛陀莊嚴神聖之外貌所吸引，這起心動念就很有問題，故出家後的阿難在實修方面進度十分緩慢，雖聽聞佛陀講法最多，但卻是佛陀十大弟子中最後一個證得阿羅漢果位之人（是在佛陀涅槃後一個月內證得大阿羅漢果位的，而佛陀的其他弟子們，都是於佛陀在世時，就已早早證得大阿羅漢之果位）。

如果佛問阿難：「佛可以具足色身見不？」阿難肯定會說：

「可以，可以。」因為他就是見到佛陀莊嚴色身才決意隨佛出家的。那麼須菩提是怎麼回答的呢：「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」佛陀又問：「須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？」須菩提仍然具實回答：「不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」結合阿難的故事再去理解須菩提這句話就會發現，須菩提的見地顯然要比當時的阿難高上一層。

如果我們以諸相理解佛，我們就會犯了阿難的錯誤，把釋迦牟尼僅僅看成是一個帥哥而已，學佛修行之目的，也成為了獲得與釋迦牟尼一樣俊美的外表。學佛能這樣學嗎？當然不能。學佛是為了踐行並傳承佛陀圓滿之般若智慧、無我之慈悲和偉岸之人格，這才是學佛。

第二十品 離色離相分

第二十一品 非說所說分

「須菩提，汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念。何以故？若人言『如來有所說法』，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，於未來世，聞說是法，生信心不？」佛言：「須菩提，彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

此品之品題應該是這樣讀：「非說，所說分。」

「須菩提，汝勿謂如來作是念」，佛對須菩提說，你不要有那樣的念頭。什麼念頭呢？「我當有所說法。」「我」是釋迦牟尼的自稱，就是說，你不要有「我有所講法」這樣的認識。

「何以故？若人言『如來有所說法』，即為謗佛，不能解我所說故。」「謗佛」之「謗」，是誹謗之義。佛陀認為眾生智商不夠，把佛的話理解不透，就會不自覺地對佛所說之法產生了誤解、曲解，從而認為佛是有所說法的。若是這樣，就是誹謗了佛之義趣。「須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」這裡再次示現了《金剛經》之措辭特點，即立即破，即破即立，方合佛之真意。

「爾時，慧命須菩提白佛言」，開始的經文處稱須菩提為「長老須菩提」，在此處又稱其為「慧命須菩提」。為何叫慧命呢？因為經過前面佛陀從很多角度進行的開示，須菩提智慧大長，見地大增，比之前更加理性，更加睿智，故而改稱「慧命須菩提」。

「世尊！頗有眾生，於未來世，聞說是法。生信心不？」此句在之前已經出現，在第六品「正信希有分」中，須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」在此處又重新問了一遍，說明此句之重要性非同尋常。

佛陀兩次的回答有何不同呢？

上次佛陀回答說：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所，種諸善根。」

此處佛陀的回答略有不同：「須菩提，彼非眾生，非不眾生。」後世有眾生者，能夠於《金剛經》一聞之下即生出稀有信心，此眾生就已經不再是眾生了。因為就在此人聽聞此經以後，生出稀有信心的那個當下，他就是佛了，已經不是眾生了，即為「彼非眾生」。但是「非不眾生」如何理解？佛陀成佛了以後，從外表上看他還是不是人了？還是不是人類社會的一分子？他當然是人類社會的一分子，故而他肯定是眾生，至少從外表上看他是眾生，但是內在看他又不是眾生而是佛了。所以，

這是一個內與外的關係。

「何以故？須菩提，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」我們可以這樣來理解，有普度眾生能力（非眾生）的釋迦牟尼是混跡在眾生當中，所以「如來說非眾生，是名眾生」。再進一步理解佛陀背後的意思，即人、狗、螞蟻等每種生物，其實都是經過偽裝而成為了眾生，而本質上他們都是佛，都有佛性，只不過是墮落後、迷途後的佛，一旦回歸了本性，就會轉成佛，這就是眾生。

照此邏輯，既然眾生都是偽裝的佛，那究竟是什麼東西讓眾生成為眾生的呢？就是那個「讓」，就是佛性之本身。在基督教裡，是誰讓我們成為人的呢？是上帝。哪天上帝把我們收回來了，我們就成為他懷抱中的孩子了，與他合二為一了。讓我們成為凡人的是上帝，不讓我們成為凡人的也是上帝。在《金剛經》裡，「上帝」一詞則換成了「佛性」，即讓我們墮落的是佛性，不讓我們墮落的也是佛性，這一切跟我們的這具肉身沒有什麼關係。

站在終極視角來理解眾生時，佛說：「每一個眾生都是有佛性的，我只是給他起個名字而已，你們不要著實了看這個名字，要靈活地、辯證地去理解。每一個眾生都是佛，只是迷糊了一段時間才變成眾生。哪一天不迷糊了，就會回歸佛性。」從這裡再聯繫第三品，佛雲「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，無非是說根本就沒有一個眾生等著我去救

度，每個眾生都是佛，都有佛性，只是有時候走偏了，迷路了，我只是給他指指正路而已。不是釋迦牟尼讓哪一位眾生成佛的，而是眾生本有的佛性讓他成佛的，佛陀才是眾生的本來面目。

第二十二品 無法可得分

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」佛言：「如是，如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

第二十一品「非說所說分」，是站在佛的角度去闡述：「我說佛法了嗎？」「我沒有說佛法。」而第二十二品是站在弟子的角度回答：「我們得到佛法了嗎？」「我們無法可得。」這師徒二人像唱雙簧一樣，以一問一答的方式，反覆教導眾生破除一切執著之心。

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」佛言：「如是，如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」正如第十品所雲，佛問須菩提：「如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」須菩提斷然地回答：「如來在然燈佛所，於法實無所得。」這不都說得很清楚了嘛，但須菩提在此還是假裝不懂，反過來問佛：「佛陀，您真的沒得法嗎？」佛陀回答說：「是的，是的，我真的沒有任何法可得。正因為我認為無法可得，才不被法束，才能超越諸法而成就佛道。我若認為有法可得，即進

入了有為法，只能成為賢人，成為羅漢，但永不會成為佛，這就是阿耨多羅三藐三菩提。」

第二十三品 淨心行善分

「複次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提；以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」

「複次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」「是法平等，無有高下」這句話經常被佛家內外廣為引用。是什麼法平等呢？一切法平等，這是平等法、平等心。當一切都超越之後，當然就成佛了，「是名阿耨多羅三藐三菩提」。

「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法」是怎麼回事呢？這種「修一切善法」指的是無修而修，修而無修，就是說修行並不存在，但又有很多的方法需要修。因為獲得阿耨多羅三藐三菩提之前，需要必要的心理準備，做這種準備的行為就可姑且稱為修行。修行也有修善行和修惡行之分，所以這裡強調要「修善法」，才能「得阿耨多羅三藐三菩提」。

「須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」這句話隨講隨破，不用再解釋了。

第二十四品 福智無比分

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施；若人以此《般若波羅密經》，乃至四句偈等，受持、為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」

這段經文重點解釋「福」和「智」。福指世間的福。智分兩種：一種是世間智——經驗智慧；一種是般若智——先驗智慧。世間智在佛法中名「辨聰智」，又名後天智、有我智，這種智變幻無常，難以持久。有的人年輕時很聰明，老了得了癡呆，智就沒有了。後天智又名「非解脫智」，意指世間這些小智並不能讓我們解脫，不能讓我們超越六道，不能讓我們在生死大夢中醒來，只能讓我們活得相對順利一點。還有一種與世間智相對的般若智，又叫出世智、空智、先天智、無我智、無為智、光明智、聖智、解脫智、自在智等等。世間智是人為努力造作出來的，而出世間智是與生俱來的。「福智無比分」中之「智」是指般若智。

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等

七寶聚，有人持用佈施；若人以此《般若波羅密經》，乃至四句偈等，受持、為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」

前面《金剛經》都是福、德並提，而這一品釋迦牟尼佛有所側重，進一步指出德大福小（德指出世間智，全稱為功德），提示我們要追求德，不要追求福，用「前福德百分不及一」說明出世間智（般若智）才是我們學習《金剛經》真正要追求的。我們學習《金剛經》是要成佛的，至於福報，有無皆可。

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要（通「邀」）人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」（《孟子·告子章句上》）此與佛陀在此品經文之義趣上，一脈相通。

第二十五品 化無所化分

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念『我當度眾生』。須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提，如來說有我者，則非有我，而凡夫之人，以為有我。須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫。」

此品「化無所化分」中的「化」是教化、感化之義。不僅釋迦牟尼在教化眾生，一切聖人，如孔子、老子等，平生所志，皆在普化天下也。佛陀教化眾生就是佛化，儒者教化眾生就是儒化，道家教化眾生就是道化。無論是佛化、儒化還是道化，都是以文化成天下，都是人類最究竟、最圓滿的文化。

教化眾生在佛家看來是「化無所化」。這一品佛陀告訴我們，不要執著於他的教導。不是佛的教導不珍貴，而是一旦執著就會與佛性中最主要的幾大內涵——空性、般若智慧、光明、解脫等背道而馳，教導就會成了法繩，把你束縛住。當你放開執著，就相當於去除了束縛，就可以得到自由，得到解脫。

近來社會上流行一個詞語：「洗腦」，多數人認為這是一個貶義詞，不由得讓人想起什麼邪教呀，傳銷呀等等。其實每個

人都在被洗腦。「洗腦」是一個中性詞，重點是你被什麼洗腦，是被佛法洗腦，被科學洗腦，還是被邪教洗腦。其實聽《金剛經》就是被洗腦，我們現在有機緣讓佛陀的智慧將我們的心靈澈底地清洗一下，是一件多麼幸運的事！很多人的腦子裡裝的滿是貪、嗔、癡、慢、疑，沒有福報來接受佛化，沒有機會被佛洗腦。事實上，你不被佛陀洗腦，就會被世俗所洗腦。洗腦通俗地講，就是「被 XX 化」：親近佛陀，就是被佛所化；親近孔子，就是被孔子所化；親近世俗，就是被紅塵所化。如此而已。

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念『我當度眾生』。」這句意思很明白：你們在聽我說法，可是我卻沒有「我在度眾生」的念頭。此句引申出後人常說的「做夢中佛事，度如幻眾生」的名言。無論是修行，還是傳法講學等等，都要有一個基本觀念：做夢中佛事。比如，我在講法，我在度眾生，但我能有這個念頭嗎？不可以有！因為我是「度如幻眾生」。要把「度眾生」這個行為理解成一個幻覺，因為無我相，無人相，無眾生相，無壽者相，什麼相都沒了。只做事，不著相，這就是佛陀要我們達到的目標。

「須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。」這怎麼理解？佛陀沒有度眾生，那他四十九年的講法是為了什麼？因為佛陀眼中無眾生相，更沒有度眾生的念頭。「若有眾生如來度者」這個念頭，總想自己有多少弟子，度了多少眾生，

「如來則有我、人、眾生、壽者」。誰有這樣的念頭，誰就著這四相了。

「須菩提，如來說有我者，則非有我，而凡夫之人，以為有我。」你以為真的有個「我」在你的身心深處嗎？事實是無「我」的，只是你以為有一個「我」在你的身心中，那都是你的幻覺。自我是最真實的幻覺，雖然它看上去非常真實。你著了自我的道，被自我欺騙了，也就是說，你被幻覺欺騙了。我們一輩子都在為這個看上去真實但不存在的「我」奮鬥，因它去笑，去鬧，去上吊，某一天，突然發現那個「我」根本不存在，我們為那個不存在的東西辛苦了一輩子，所以佛陀告訴我們「有我者，則非有我」。

「須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫。」這個也好理解，世上就沒有凡夫，佛是已覺之人，凡夫是待覺之佛，凡夫跟佛的差別就在於已覺和待覺，眾生都是待覺的佛。釋迦牟尼在菩提樹下開悟後說的第一句話就是：「奇哉，奇哉，一切眾生，皆具如來智慧德相。但因妄想執著，不能證得。若離妄想，一切智，自然智，即得現前。」這成了佛家的一句千古名言。「奇哉」是感歎詞，是「天啊」的意思。「一切眾生」，不僅僅指人，還包括狗、鳥、蜘蛛、螞蟻等等都是眾生，都有如來智慧德相，都可以成佛，只是現在有一點顛倒妄想，所以沒有正等正覺，不能覺悟。此前我們沒有遇見佛，沒有遇見《金剛經》，所以在生死之間流浪，在顛倒中討生活，現有佛出世，名曰釋迦牟

尼佛，佛有大經，名曰《金剛般若波羅密經》，那離成佛還遠嗎？儘管百千萬劫難遭遇，還是讓我們幸運地遇到了。所以在佛的眼中沒有眾生，都是待覺之佛。這一點，如果大家真真正正地生起信心，如來說「此人最為第一希有」。

你真的相信自己就是佛嗎？是嘴上和腦子相信，還是真從內心深處相信呢？我們一般的人著了太深的凡夫相，你告訴他「你是佛」，他肯定會罵你，他認為自己過得這麼慘了，怎麼會是佛呢？乃至於不僅著了自己的凡夫相，還著了別人的凡夫相，就像我們前面批判的那樣，如果有一個人說「我是佛，我開悟了」，肯定會被別人亂棍打死或者被唾沫淹死。所以「能生實信否」？若能生實信，當為第一稀有。大家能體會這當中佛陀的苦心嗎？如果拿《金剛經》來對照當代人的成佛觀，他們的成佛觀大有問題。

《金剛經》要求我們一定要生實信。相信自己不是凡夫，是待覺之佛，經過《金剛經》這麼一教導，你現在就成佛了，這才是真真正正的成佛觀。但是這樣的成佛觀，有幾個人受持？不僅認為自己成不了佛，也認為別人不會有成佛之可能。要反省我們是真學佛者，還是偽學佛者；是真《金剛經》受持者，還是偽《金剛經》受持者。我們整個社會，整個佛教界，都要思索。我們反思自己是不是著了凡夫相？——「我就是一個凡夫，我成不了佛！」——在這個地方佛陀要求我們不要謙虛，亂謙虛就著了凡夫相。如來都說我們是「非凡夫」，我們

有什麼理由說自己是凡夫？！凡夫相的背後仍然是我相、人相、眾生相、壽者相在作怪。因為有四相，必然有凡夫相；因無四相，必無凡夫相。這是一塊試金石。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

第二十六品 法身非相分

「須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？」須菩提言：「如是！如是！以三十二相觀如來。」佛言：「須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

「法身非相分」之「法身」就是空性、般若、佛性之別名。般若當然是「非相」。《金剛經》本身講的就是法身佛，如果不見法身，不可能解脫，不可能成佛。一個佛法修行者，可以沒有報身佛、化身佛成就，但一定要成就法身佛。見性成佛，成的這個佛就是法身佛，只要有了這種見、這種融入，就可以。其實三身佛不是成的，是天然而來的，有了般若智，就明白化身佛、報身佛了。有了法身佛後，對一切人類的經典都會通達無礙——至少能夠對佛經做到通達無礙；所有經典一經入眼就能立即知其本義，不會有錯亂和出入，當年六祖慧能就達到了這種水準。這就是開悟與未開悟的重要標誌。

《六祖壇經》中講了一個這樣的故事：有一比丘尼讀誦《涅

槃經》，讀了很久也未知其義，總是悟入不進經論之中。於是她請教六祖，六祖說：「我不識字，你讀給我聽。」比丘尼覺得不可思議，有些看不起他。六祖說了一句非常著名的話：「諸佛妙義，非關文字。」這話說得多好呀！簡直就把《金剛經》概括得一語中的！能夠說出這句話的人一定理解《金剛經》，乃至所有佛法之真義。比丘尼一聽，暗想此乃真高人、真大師，不敢再小看六祖，認真地讀起來。讀到一半的時候，六祖說：「你不用讀了，我已經知道此經的意思了。」他開始給比丘尼講解，一下子就把她的心竅打開了，比丘尼當下就悟入了《涅槃經》，開悟了！

不知那位比丘尼悟到什麼程度，是小悟、大悟，還是徹悟。你們這次聽《金剛經》，只要用心，多多少少都會有些感悟。但要真正大悟、徹悟，仍需努力。如果我們能做到全身心地投入，當下大悟是完全有可能的。

努力與時間沒關係，古人將讀經或聽經視為參禪——參話頭，這是習禪的重要方式，也是獲得開悟的一個重要途徑。怎麼參話頭？即在腦子裡專注地重複和思考一句有意義或無意義的話。怎麼選這句話呢？例如「如何單掌發聲？」或「父母未生以前，如何是我本來面目？」古人最經常參的一句話頭就是：「何為達摩西來意？」（達摩從西方印度來到我們中國帶來了什麼？）

參話頭跟一般的思考問題不一樣。思考問題是一邊思考一

邊尋找答案，而參話頭卻是不准許自己尋找答案，而且問題多數時候是無厘頭的，腦子裡不斷重複話頭，但不給予解釋，只問不答。答案自己冒出來的時候，就叫破參或開悟。佛性開顯後，一切答案都會呈現給你。禪宗要的是呈現式答案，不是回答式答案，更不是推理式答案。若是推理式答案，那禪宗就成邏輯學了，就不叫禪宗了。其實參話頭就是把你的全部心思拴在一個問題上（打坐也能做到這一點），其狀態猶如靈貓捕鼠——靈貓就是參禪人，鼠就是話頭，像貓捕鼠一樣高度集中思想。

《六祖壇經》有這樣一段經文：「時有風吹幡動，一僧曰：『風動。』一僧曰：『幡動。』議論不已。慧能進曰：『不是風動，不是幡動。仁者心動！』一眾駭然。」

善清禪師（西元 1057～1142 年，號草堂）侍立寶覺祖心禪師（西元 1025～1100 年，號晦堂），祖心禪師問徒弟善清：「明明風吹幡動，何以六祖說是心動？」善清說：「迥無入處。」（祖心禪師拿《六祖壇經》上的這個公案來問弟子善清，善清回答說：「我無法悟入，故不知其義。」）

祖心禪師於是開示善清說：「汝見世間貓捕鼠乎？雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動。六根順向，首尾一直。然後舉無不中。誠能心無異緣，意絕妄想，六窗寂靜，端坐默究，萬不失一也。」（這是祖心禪師教導如何參禪，即如何參話頭的方法：找到一句不解之經文或公案，應如「貓捕鼠」那樣，

「誠能心無異緣，意絕妄想」，久之必得大悟。）

修行是大丈夫事，非帝王將相所能為。按照《金剛經》所說，大家是要「荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」的，即荷擔如來家業，亦即荷擔如來正法，這是多麼重的擔子！當代能夠聽經的人都是有法緣的，聽到佛法後就要承擔責任，即修行法佈施，廣泛傳播佛陀精神，為不知佛法之人講授佛法。你真的以為這是末法時代嗎？末法不末法依你我而定！如果你我有擔當精神，末法就不會存在。《金剛經》是存在的，所以是有法的，但僅僅有經典也不行，還要有弘法之人，講經就是一種擔當。孔子曰：「是人弘道，非道弘人。」佛法乃至整個中國傳統文化衰微幾百年了，能夠講經的人已經不多了，只剩下一些故紙堆與舊書目。復興東方文明，復興聖賢之道，是每個人的責任！這就是「國家興亡，匹夫有責」，具體到佛法就是「佛法興亡，匹夫有責」。能真正擔當起來，首先我們自己要真懂，絕對不能自己還糊裡糊塗，就去給別人講經。如果真愛佛，就將經典研究透；如果真愛經典，就全身心地投入經典的教導之中。不要再在別的地方浪費自己的精力了，用《金剛經》的話就是：趕緊堵住各個漏洞，將全部精力投入到經典上。

「可以三十二相觀如來不？」「如是，如是，以三十二相觀如來。」這個思想明顯與前面的經文相衝突，因為整個經文要求我們不住色、不著相。現在已有慧命的須菩提，更為擅長理解佛法之空義，怎麼可能不知道「不可以三十二相觀如來」

呢？其實，須菩提是假裝不理解。這裡引出一個話題，即在大量的經典中都有很多這樣的記載：弟子假裝不懂而向佛陀提問。為何如此？佛經中的解釋很清楚：為後世眾生而問！這就好理解了，須菩提是代替後世眾生來問佛。這是佛弟子的慈悲，為了讓後世眾生得到開示與教導而假裝問佛陀。佛陀對提問給予的解說會被記載下來，為後世留下精神財富。

「佛言：『須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。』」「轉輪聖王」指人世間的賢王明君。第一流的帝王，在佛法中名之為「轉輪聖王」。轉輪聖王天生就有三十二相，這點與佛一樣，所以從外相上看，難分彼此。因此不能從外表來判斷，而是要通過內在的生命覺醒程度和人格成熟程度等，來判斷誰是轉輪聖王，誰是圓覺之佛陀。

喬達摩·悉達多（釋迦牟尼）一生下來就有看相的人對其父王說：「你的太子來頭不一般，如果他三十歲前不出家修道，就會成為偉大的轉輪聖王，統領天下；如果出家修道，那他就會成為人類最偉大的導師。」

國王希望把太子留到三十歲以後，於是想盡各種辦法。除了為太子修建豪華的宮殿，為太子娶了美麗的妻子外，還時刻關心太子的情緒變化，一見到太子沉默寡言，悶悶不樂時，就要設法讓太子高興起來。當國王發現太子對宮裡的歌舞感到喧囂厭煩時，就讓太子坐馬車去遊玩，並告訴駕車的馭者，一定要帶太子到有歡樂的人群和有美麗景色的地方去。可是，太子

喜歡幽靜的環境，他令名叫「車匿」的駕車者，把他帶到城外去。一次他在京城的東門，看見一個鬚髮全白，彎腰駝背，行走艱難還不斷呻吟的老人。太子看到這個情景就想到：衰老是人人都逃避不了的命運啊！人在兒童時受父母寵愛，青年時英俊瀟灑，壯年時精力充沛，但是到了晚年，人就要在許多痛苦中度日了。

又一次太子來到京城南門，見到一個滿身生瘡流血的病人（可能是麻風病）。病人一邊走，一邊不斷痛苦地呻吟著。太子想到：疾病也是每個人都不能避免的。人的一生要害多少次疾病，要遭受多少痛苦，真是難以想像的啊！

又有一次太子來到京城西門，看見幾個人抬著一個死人迎面走來，隨行的親屬悲痛地嚎哭著。太子歎息道：死亡是可怕的，每個人又都難免一死，當死亡來臨時給每人帶來的恐懼，使人多麼難以忍受啊！自己的死亡又造成許多親朋的無限悲痛。這些痛苦，永無休止，任何人都擺脫不了，多麼煩惱啊！

又有一次太子驅車來到京城北門，看見一個出家修道的人（印度當時稱出家人為「沙門」）從對面走來。這沙門身穿偏袒右肩的黃色法衣，一手持法杖，一手托缽，姿態莊嚴安詳。太子想道：這出家人是一定不會有俗人那麼多痛苦和煩惱的。

於是他生出了出家修行、探求生命真理的念頭，並最終實現了這個神聖的心願。由此知道，釋迦牟尼很有可能成為轉輪聖王，但終成一代偉大的法王。這個世界可以沒有轉輪聖王，

但如果少了一個佛陀，人類世界就會墮入黑暗之中，不知何日才能見到光明。佛陀如同智慧的太陽，千古如斯地照耀著我們，照耀著人類。

「須菩提白佛言：『世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。』」這才是須菩提的真正回答。

「爾時，世尊而說偈言：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。』」《金剛經》最重要的一個詩偈出現了：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」這四句偈文若單從字面上看，初中以上水準的人都可以理解，但「三歲小孩都知道，八十老翁做不到」。僅僅字面上仿佛理解一二不算數的，必須是經過身心一番踐行後方可言真懂。如若真能把此四句詩偈，一生一世貫徹到底，一定解脫，一定覺悟！——佛陀不會欺侮我等，因為佛是如語者、不妄語者。

「若以色見我」之「色」是指一切形象、一切現象，類似於我們所說的自然界，我們的身體、精神現象都包括在內。在此偈中的這個「我」是指什麼呢？是指佛的法身，即與生俱來的般若。佛的法身即佛的生命主體（也是一切眾生的生命主體），是佛的根，是佛的本來面目，其他都是外表之現象。「見我」就是「見性」（佛性）。「若以色見我」是不可能的，因為佛性就是空性，空性超越一切形色，當然不可能見到。

「以音聲求我」之「聲」就是從嗓子裡發出來的聲音，「音」就是聲的延伸和回蕩。「求我」中的「求」指證悟，「我」依然指空性或佛性。全句意為：欲通過「音」和「聲」證得佛性是不可能的。其實這個意思在「不應住色、聲、香、味、觸、法，而生其心」中也說到了。

如果我們試圖通過形色、音聲等來求取佛性，這種動機和行為定然不是正道，佛陀於此處非常明白地教導我們：「是人行邪道！」邪道在佛陀的字典中代表著暴力、邪惡和愚癡等。邪道就是鼓吹暴力，鼓吹邪惡。以佛陀在世時的婆羅門教為例，他們有一個傳統：「殺生祭祀」，一殺就是五百頭牛羊，甚至還殺人祭祀，稱為「活祭」。這在釋迦牟尼看來不僅是邪道，簡直就是惡魔。佛陀非常明確地告訴世人：福德的初級是來源於勤修「六度」，福德的終極來源是超越一切，無為中的福德才是最為圓滿。通過宰殺牛羊和人類的方式獻祭，惟一的結果就是為自己增加更大的罪業，而不會帶來任何一點福德。因為這些婆羅門教徒們不明白：這些都是在形色上做文章，真正的修行之道，真正的解脫之道，是生命的覺醒，是對身心形色的澈底超越。由是，釋迦牟尼將「以色見我，以音聲求我」直接歸入邪道，以強調其錯誤的嚴重性。

古代的婆羅門教發展到西元八世紀左右就演化為印度教——印度全民信奉的民族宗教。印度教是一個很注重「色」的宗教。「色」的第一個含義指色彩。在印度教的影響下，印

度成為一個非常注重色彩的國家。你居高下望，所有的樓房都是五彩繽紛的，人們穿著絢爛多彩的紗麗（紗麗很可能是世界上最美麗的衣服，無論什麼樣的女人穿上它，都會顯得婀娜多姿，如仙女下凡），所有沙麗的顏色與圖案都是獨一無二的。印度是西南亞國家，近一半的樹木是開花的，而且顏色各異。想像一下：彩色的房屋，彩色的美女，彩色的花海，是一個什麼樣的世界？更奇怪的是他們給神像也掛花，撒彩粉，所以神像也是五顏六色的，幾乎看不到神像的真面目。離開了顏色，印度人的生活就失去了色彩。

「色」的第二個含義指儀式，印度文化特別注重儀式，有時候繁瑣得讓人無法想像。在印度，一年近兩百天是節日。一有節日，政府、學校就放假。印度有一個哲學流派叫吠檀多派（印度傳統哲學有六個派別，佛教不在六派之一），它提出「祭祀萬能」的觀點，認為所有的人生問題都可以通過祭祀來解決。你想喜得貴子嗎？祭祀！你想長壽嗎？祭祀！你想讓你的仇家死光光嗎？祭祀！你想讓鄰居家那位美麗的姑娘鬼使神差地嫁給你嗎？祭祀！……不同的事情有不同的祭祀儀式，有些儀式還要有唱誦、歌舞等。釋迦牟尼生活的時代，印度民眾對「色」的迷戀，幾乎到了狂熱或畸形的程度，因此佛陀才會大聲地說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

第二十七品 無斷無滅分

「須菩提，汝若作是念：『如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」

千萬注意，不可被佛家的名詞術語攪渾認識，攪渾觀念，這是學佛者的一大關口。能否過名詞關、語言關，在理解這段經文上就充分顯示出來了。第二十六品「法身非相分」中明確地說：「不以三十二相觀如來。」為什麼呢？「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」在這一品，佛陀則有更進一步的延伸。

「須菩提，汝若作是念：『如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。』」假如須菩提你這樣認為：如來不以三十二相，證得無上正等正覺，可不可以呢？「須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。」以非三十二相見如來也不可以。從釋迦牟尼佛至阿彌陀佛，乃至於

一切無量諸佛，一旦成佛，他的肉身必有三十二相。若刻意地不以三十二相見如來，或刻意地以三十二相見如來，其罪平等，無二無別。

事實上，三十二相、三十一相或是三十相，都不是問題所在，問題出在「刻意」上。刻意地執著「有我」，當然是過錯；刻意地執著「無我」，也是過錯。這都是犯了法執病。只要刻意，就是有為，就是造作，此有為，此造作，必成為法束，而不得解脫。所以二十六品和二十七品是相互呼應的，為的是消除一切刻意與造作。

古雲：有心為善，雖善不美；無心為惡，雖惡可恕。刻意行善，善仍是善，但卻不美，因為含有私心，含有我執。盡善盡美，是做事的一個標準，做任何事情都應遵循。怎樣才能做到盡善盡美呢？「不住色聲香味觸法，而行佈施」，而行忍辱，而行精進，而行禪定，而行般若。佈施是不是善呢？當然是。你無心不著相佈施，那就盡善又盡美了。「無心為惡，雖惡可恕」，無心的過錯是可以被寬恕的。比如精神病人殺人，在法律上是不承擔責任的，因為他在精神病發作的時候，不知道自己在幹什麼，是無心而為。

「得阿耨多羅三藐三菩提」，即得無上正等正覺，亦即成佛。成佛之人必具足三十二相。我們不能刻意地去追逐三十二相，那就成阿難了，阿難是因為看佛長得帥才跟隨佛陀出家的，這就叫以三十二相見如來。但是現在看見卻假裝沒看見，硬逼

著自己說我沒看見你三十二相，行不行？「莫作是念」，這是刻意否定，刻意回避，是在閉目塞聽，這是鴕鳥精神，也不行。

「須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。」「諸法斷滅」是一個很嚴重的問題，它牽涉到佛法的一個基本精神——中道思想，無論小乘大乘還是密乘都共同遵守的一個佛法的基本精神。它是佛法的一個基本原則，佛包括所有高僧大德在內，在講法的時候，都必須遵循。佛弟子們在修行的過程中，即學習佛法、思維佛法、領受佛法、宣講佛法、修習佛法時必須恪守的基本理念。

中道思想，簡單地講就是不落兩邊，不執守對立的雙方，亦即涵攝對立雙方而又超越雙方。比如，執著三十二相是一邊，刻意回避三十二相是另一邊，佛法的觀點是兩邊都不可執著，二元皆要超越，這就是中道。中道是對衝突、對立、相對的兩邊的澈底超越，而非苟合，即不是把兩邊各取一半再合在一起。中道跟對立的雙方，不在同一個層次上，它高於兩邊，是涵攝雙方而又對兩邊的超越。這種超越叫不執不著，既不執著於三十二相，也不執著於非三十二相，兩邊都不執著，兩邊都超越了，這就是中道。中道就是不執著。

在印度，有的思想學派認為人死後什麼都沒有，有的則認為人死後跟生前一樣。這些觀點在佛法看來都是錯的。認定人死後什麼都沒有的觀點，就是所謂的唯物主義。唯物主義不是到馬克思才有的，印度有一個學派叫順世派，此派形成的時間

比佛陀的思想還要早很多，它講究順著常人的思維、觀點和感受來理解這個世界，對那些超越常人經驗的事物一律不予承認。比如，靈魂超越了我們常人的經驗世界和感官世界，順世論就不予承認，這就是典型的唯物主義。順世派認為人死如燈滅，這種觀點被釋迦牟尼佛批判為「斷滅見」。斷，意為切斷，以人死為節點；滅，什麼都沒有，人死如燈滅。這就叫斷滅見。

另一派思想可見於印度傳統的婆羅門教。該教派認為，人死除了肉體消失以外，什麼都沒變，你什麼都在，而且一在永在，不會再變化了。如果你是一個惡人，死了以後肉體不存在了，但你還是一個邪惡的靈魂。你能不能改惡向善呢？不能。有一天你良心發現，說我不作惡了，想當善的靈魂，行不行？不行。一日為惡，永遠為惡；一日為善，永遠為善。生前惡死後惡，哪怕你投胎重生也還是惡；生前善死後善，即使投生了還是善。這個被佛陀批評為「恒常見」「不異見」。在這種觀念下，世間萬物今天是什麼就永遠是什麼。以山為例，今天是山，明天是山，一億年以後還是這個山，永遠不變。

「莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」佛法認為這兩種思想都是錯的。斷滅見（簡稱斷見）是錯的，即所謂的唯物論是錯的。恒常見（簡稱常見）也是錯的，因為無「常」，天下萬物都在變化。今天的惡人，明天就有可能良心發現成為善人；今天是滄海，明天就有可能變成桑田。一切都在變化中，一切皆有可能。不管是人類社會

還是自然世界都要變的，而且是瞬息萬變。這個世界什麼都在變，唯有「變」不變。

斷見與常見，合稱「斷常兩見」。佛陀追求的是兩邊都不著，走的是中道，涵攝斷常二見，而又超越斷常二見。佛在臨去世時說：「如果誰說我死了，那是謗佛；說我沒死，那也是謗佛。」所以中道有時候特別難理解，佛陀到底是死了呀，還是沒死呀？佛陀的生死，似乎是一個永恆的謎。佛法的奧妙就在這裡。所以世人一再地說，佛法是天才的學問，學得不好就被埋沒，學好則被造就，依法出生（從法中獲得重生）。哪怕你本來是一個很愚昧很墮落的一個人，只要能從佛法裡面摸爬滾打一番出來，就算不是一個聖人，至少也是一個大賢；如果出不來，只能死在裡面。佛法如海，幾千年來，不知天下多少才俊皆葬身此海之中，屍骨無存。有的人在學佛之前還叱吒風雲，有很多建樹，很多功業，一學佛法以後，此人就在世間消失了，投身佛法中一生都出不來！這樣的人太多了，所以佛法不學則已，要學，就要把它學精、學透，最怕學個半吊子，誤己害人。

這個世界什麼都在變，唯有「變」不變。那麼是變還是不變呢？這句話不能以相對的「變」或「不變」來理解，不要再給這句話一個絕對或相對的答案，你只需如其所是而聽聞之，思維之，理解之，就可以了。所謂的中道就是超越兩邊，既承認變化，又承認變化後面有一個不變，不變又孕育在變中，變

又體現出不變。無常孕育在常中，永恆又孕育在無常中，把這個總原則抓住，就好理解了。佛法不走極端，不承認一方也不承認另外一方，超越一切衝突、矛盾、對立的雙方。接下來給大家分享一個小故事，以加深理解。

據《景德傳燈錄》載：南泉普願禪師（西元 748～834 年）因東西兩堂各爭貓兒，師遇之，白眾曰：「道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。」眾無對，師便斬之。（東堂和西堂的眾僧在互爭一隻貓兒，東堂僧人說這貓是我們豢養的，西堂僧人也力爭此貓是他們豢養的。南泉禪師剛好路過，就對兩堂僧眾說：「你們若能說出個道理，即可救了這貓，如果說不出來，就殺了這貓。」結果兩堂僧眾都沒人有什麼反應，南泉禪師便殺了此貓。）佛法不能殺生，這是佛法的一個基本精神。南泉禪師也是出家人，但為什麼他殺生的時候，眼睛眨都不眨一下？這時你就會發現，一切不執不著很難做到，這裡面有大智慧。

還有，密乘噶舉派開山祖師帝洛巴，他有一個特點就是經常反佛道而行。佛家不是不准殺生嘛，他就專門吃魚，而且還是活生生的魚。有一次，他從河裡抓了很多活蹦亂跳的魚來吃，他的弟子那若巴當時還沒有證悟成佛，他對師父產生疑問了：佛法不是不殺生嗎？這魚也是一條生命，你怎麼不僅殺，而且還殺得心不慚愧臉不紅？帝洛巴說：「你看到的只是表面，這些魚都是我上一世的弟子，由於他們沒有好好修行，做了一些惡事，這一世投胎為魚，我已成佛有無邊法力，殺他們實質是

在超度他們。」說完帝洛巴揮手之間，這些魚全部化成一道光到阿彌陀佛的西方極樂世界去了。你看，這到底是殺了還是沒殺？是吃了還是沒吃？這再次說明佛法不著兩邊，走的是中道，其中奧妙無窮。一般的和尚看來，殺生是絕對不可以的，寧願殺我也不能殺生，這是修菩薩的慈悲精神。但在高僧那裡，殺生這麼一個無比嚴重的罪業，卻能化為超度的功德。禪師殺貓，密宗大師生吃活魚，他們都能把嚴重邪惡的一件事件，運用自如。

由此可見佛法不是教條的，而是生動活潑的，是因時間、環境而隨時變化的。佛陀告訴我們：於法不說斷滅相。為什麼佛陀要在這個地方提醒須菩提，也提醒我們呢？因為《金剛經》的基本性格，就是蕩相遣執，就是一切不執不著，無為無作。這種無為、無作、無相，極其容易讓人們產生斷滅相，如果理解得不正確，就會陷入死空、頑空，而不是妙用真空。妙用真空是無執無著之空，它不等於物理學所說的宇宙真空，「真空」是「真正的、澈底的空性」之簡稱，就是不執不著而生的空。

真空不等於頑空，差別在哪裡呢？真空是對一切執著的超越，等於超越之本身；頑空就是斷滅見，就是人死如燈滅。如果把真空理解成什麼都沒有，這叫斷滅見，是邪見，不名正見。

正見是中道見，簡稱「中見」或「中觀」。中觀既不說某事物是永恆的，也不說某事物非永恆，這二者都不是理解事物的正確態度。按照佛法的標準，唯物論與順世論都認為人死如

燈滅，這是落入了斷見。有人問，找人把我殺了，是不是就可以叫「無我相」了呢？不可以。為達到無我而自殺，也是著了斷滅見。有的人追求長壽，希望永遠不死，有些皇帝希望通過吃丹藥，獲得長命萬歲，這樣的心念和態度是著了常見。

對於壽命，斷見、常見都是錯誤的，什麼見是正確的呢？應無壽者相。夭壽隨命，活到八十歲，好！活到九十歲，好！活到六十歲呢？也好！一切隨命，不去掙紮。老百姓常說，命中有八尺，不必求一丈。秦始皇追求長命百歲，但他命中不該長壽，不管他怎麼折騰，即使傾全國之力去求長生不死之藥，結果還是早早地死了。夭壽有命，命中沒有，強求不得呀！無壽者相，既不刻意追求長壽，也不刻意尋找短壽。佛法中明文規定：不准許自殺。因為你也是一個生命，你把自己殺了和你把別人殺了，其罪平等，殺別人下地獄，殺自己同樣下地獄，也是要受到惡報的。所以你沒有權利殺死你自己。有人問：「又要我無壽者相，又不准我自殺，到底要怎麼辦呢？」答案就是超越，就是回歸中道！中道就是超越之道，中道就是無執之道，中道就是無為之道。

第二十七品 無斷無滅分

第二十八品 不受不貪分

「須菩提，若菩薩以滿恒河沙等世界七寶佈施；若複有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。須菩提，以諸菩薩不受福德故。」須菩提白佛言：「世尊！雲何菩薩不受福德？」「須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」

「須菩提，若菩薩以滿恒河沙等世界七寶佈施；若複有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。」這句話的字面意思很好理解，只有一個詞「得成於忍」需要解釋一下。此處「忍」為忍辱之義，「得成於忍」就是成就忍辱行，獲得了忍辱行的成就。忍辱是菩薩必修六度（佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）之一。如何「得成於忍」？經文說得十分明白：「知一切法無我。」

西安法門寺塔下的地宮於 1987 年出土了大批稀世國寶，最著名的就是佛陀的指骨舍利了，這是佛門的最高聖物。法門寺也因此揚名天下。可是有幾人知道，在十年浩劫中法門寺地宮曾險遭劫難，如果沒有一個人的捨身壯舉，地宮將難以保全。這個人就是良卿法師（西元 1896～1966 年）。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

十年浩劫时期，很多人多次「光顧」法門寺，將其破壞一空。1966 年 7 月 12 日，一群人又到了法門寺，要挖掘破壞鎮寺之寶——佛指真身舍利塔的地宮。良卿法師多方勸阻無效，為了表達護寺決心，他在庭院中堆積柴草，置身於柴草之上，聲稱：「你們誰要挖掘地宮，破壞佛指舍利，得先把我燒了。」挖掘的人不理會他的呼喊，繼續挖掘，良卿法師見阻止無效，他自己點燃柴草，端坐於柴堆之上，引火自焚。一時之間熊熊大火燃起，烈焰沖天，挖掘地宮的人都嚇壞了，他們丟下手中鋤鎬工具作鳥獸散，而熊熊烈焰上的老法師卻已成為焦灰。良卿法師舉火自焚，犧牲了自己的性命，但法門寺的地宮未被挖開，佛指舍利得以保全。

這就是一代高僧！這就是忍辱行！魯迅先生所說的「民族的脊樑」。為民請命者，民族之脊樑也；為法忘軀者，民族之脊樑也。良卿法師正是典型的為法忘軀者。是他們撐起了這個民族的天空、精神的大廈，這一代代民族的脊樑們，無論他們是不是宗教家或修行家，他們都是忍辱行者。

怎麼樣才能夠把忍辱行順利地修下去，並獲得成就？佛陀給了我們一個明確的原則性教導——無我。只有一切法無我，才能夠「得成於忍」。自我越強的人越自私，越不能忍受任何痛苦，更別說擔當起別人的苦難了，他整天想著的都是誰來擔起他的苦難呢！這種人是沒有辦法修忍辱行的，也沒有辦法修慈悲行。反之，自我越淡的人，越能夠忍受自己和他人的煩惱

和痛苦，澈底無我的人，則可以忍受世間一切苦難。為什麼菩薩能夠擔起人類的所有苦難？就是因為菩薩無我。無我時擔起的苦難，自己不覺其苦。

「須菩提，以諸菩薩不受福德故」，為什麼不受福德呢？「須菩提白佛言：『世尊！雲何菩薩不受福德？』『須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。』」我佛慈悲，又解說了一遍：因為這些菩薩無我，不貪著。一個無我的人是不會心生貪著的，他不會在行佈施的時候貪圖佈施所帶來的一點善報，他只是單純地佈施，這就叫「不住相佈施，不住色聲香味觸法佈施」。忍辱也是如此，一個修忍辱行的人，所獲得的功德是無量無邊的。但是，菩薩不會貪戀修忍辱所得的功德。因為「何期自性，本自具足」，佛性已經具足一切了，你還有什麼要貪的？不貪著忍辱、佈施等所獲得的那一點福德，那一點福德是非常有限的，而佛性內涵的功德是無限的。無限和有限，你要哪個？

法門寺的良卿法師，為什麼能夠坦然赴死？因為他無我，乃至於他證到了那個不死之我、那個真我、那個永恆之我。所以他可以慷慨就義，殺身成仁。如果沒有他親自見到那個佛性，他是做不到「得成於忍」的，而我們不能得成於忍，是因為我們有「我」在，尚未真正明白佛性之理。

第二十九品 威儀寂靜分

「須菩提，若有人言『如來若來若去、若坐若臥』，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

「威儀寂靜分」的「威儀」是什麼呢？舉個例子來說。皇帝上朝了，太監在一邊喊：「上朝——！」這時百官「嘩」的一聲跪下，齊呼「皇上，萬歲，萬歲，萬萬歲！」同時，行禮如儀。皇帝回話：「平身。」「嘩」的一聲，百官平身。這整個過程體現的就是一種威儀。佛家有四威儀：行威儀、站威儀、坐威儀、臥威儀。我們姑且把威儀理解為規矩、法度。衣食住行、行站坐臥都要有規矩，有法度，這就叫「威儀」。佛有佛的威儀，菩薩有菩薩的威儀，羅漢有羅漢的威儀，帝王有帝王的威儀。只有凡夫們沒有威儀，坐無坐相，站無站相。因此，威儀又可以理解為精神的高貴性。

為什麼佛陀這麼注重威儀，這麼注重怎麼行，怎麼站，怎麼坐，怎麼臥？因為他要通過這些事相，傳遞一個信息——讓所有看到他行站坐臥的人意識到精神的無比高貴性，或者說是佛性的無比高貴性，或者說是修行人的無比高貴性，用我們現

在的話說就是精神貴族。皇帝的威儀是權力威儀，皇帝要通過他的行站坐臥來體現權力的神聖性、不可侵犯性和至高無上性。佛陀注重威儀，是因為佛陀要告訴每個人精神的高貴性、解脫的神聖不可侵犯性。佛陀代表的是精神，是慈悲，是智慧，是解脫。這種高貴的精神需要通過衣食住行、行站坐臥來體現。如果沒有威儀，嬉皮笑臉，騷首弄姿，人們就不會尊重你的教導，不會尊重你的精神，不會尊重你的佛性。要他珍惜你的教導，珍惜你的成就，前提是他必須尊重你，爾後他才追隨你並向你學習，你才能夠給他帶來利益。

佛陀強調四威儀，是為了度眾生的需要，因為眾生容易著相，就像阿難一樣（阿難看到佛陀如此之帥，就跟隨出家了。佛陀僅僅通過一個表面——很帥的長相，就把阿難征服了）。

我們來看正文：「須菩提，若有人言『如來若來若去、若坐若臥』，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」「若來若去」是行站，「若坐若臥」是坐臥，行站坐臥，正是四威儀。如果有人認為如來就是那個能走來走去、能行站坐臥的人，那就著相了，「是人不解我所說義」。如來（法身、般若）是如如不動之義。如來就是空性，空性就是超越，包括超越時間，超越空間。其實，佛陀真正要告訴我們的是，不要從佛表面上的行站坐臥來理解佛背後的那個佛性、那個空性。從軀殼上找佛性，是錯誤的。行站坐臥、三十二相是不是我們這個軀殼呀？無非就是一動一靜而已。佛

性應該超越這個肉體的表象。所以佛陀說了這句著名的話：「如來者，無所從來，亦無所從去，是名如來。」

這又是一句偈子，四句偈之一。《金剛經》裡面有三四處四句偈，這是其中一處。如來就是空性，空性無所謂來，也無所謂去，它來不來都在那兒，因為空就是超越。永恆在哪裡？無處不在無處在，如來就是永恆，所以如來者，無所從來，亦無所從去。

「超越」這個詞就是金剛眼，就是無為，就是空性。佛家的空特別難理解。當時我在西藏，天天思維空性，到底什麼是空呢？它不是什麼都沒有，它又不是什麼都有，它到底是什麼意思？想呀，想呀，某一天突然頓悟：空性就是超越！我現在傳給你們的，是我平生一直努力的結晶！

就像放鞭炮一樣，這個「超越」就是點著了的第一個鞭炮，佛經中的疑問全部將「啪啪啪」不解自開。所以「超越」這把金鑰匙，一定要拿好了，它也是理解《金剛經》的重要法寶。否則，你看《金剛經》一定會蒙，它在表述上倒來倒去，一會兒有三十二相，一會兒沒有三十二相，一會兒要佈施，一會兒又要無相佈施……但是，你有「超越」在手，它怎麼說你都明白。這個「若坐若臥」要超越，把它歸於無限。人是很容易著相的，佛走路非常有氣派，用我們現在的話說就是拉風，佛坐如獅子蹲，臥如象王臥，總之，你一眼看去就感覺到佛陀的威儀無限。你一著相就生起了阿難想：行站坐臥這麼拉風，我要

是這麼養眼，那多好！這就叫「著威儀相」。那麼把自己搞得蓬頭垢面，沒有威儀行不行？佛會說：「非我弟子。」因為你刻意地把自己弄醜。但又不可著威儀相，如果你不小心很帥，你又執著於、念念不忘於自己的帥，那你更非佛陀弟子。那到底是帥好，還是不帥好呢？這就用到「超越」二字了。

第三十品 一合理相分

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？」「甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾，所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

「一合相」是佛家的專用術語，關於一合相，過去有很多種解釋，聽多了你就不知道它是什麼意思了。現在，我們結合眾家之說給一合相一個解釋：一合相就是眾緣和合之相。換言之，所有的事物，特別是現象界中，我們眼睛看到的、耳朵聽到的、身體感受到的等等都是眾緣和合構成的一個相對獨立的形象。一棵樹是不是一合相？幾棵樹合在一起構成的森林是不是一合相？森林和山水構成的獨特風景是不是一合相？繼續擴大，整個地球是不是一合相？地球和月亮構成的相對獨立體系是不是一合相？太陽和其他幾個行星和合構成的太陽系是不是一合相？一句話，眾緣，即各種因素組合在一起構成了一

個相對獨立的現象，都叫一合相。為什麼叫合相呢？因為它是各種因緣構成的。為什麼叫一呢？它是相對獨立的意思，這個相對獨立的東西，是由很多個要素構成的。其實解釋開了是很好懂的。接下來我們看正文。

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？」三千大千世界代表的是一個很龐大的數字，現在把它們碎為微塵，那麼這些微塵多不多？「甚多，世尊。」

「若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾，所以者何，佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。」佛陀依舊讓我們不要執著，與「佛說眾生，即非眾生，故名眾生」是一樣的，無需解釋，只是需要強調眾生是主體，微塵是客體，佛要求我們主客（能所）雙泯，一律超越。

此處，如來話鋒一轉，「世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」三千大千世界，都是用微塵構成的，微塵構成了星球，星球構成了一個小千世界，一千個小千世界構成了一個中千世界，一千個中千世界構成了一個大千世界，三千個大千世界構成一個佛的國土。我們姑且把三千大千世界理解成銀河系。其實三千大千世界不完全等同於銀河系，跟現代天文學所說的銀河系還是有重大出入的，但是我們沒有其他辦法比喻了，只好把這兩個宇宙觀勉強

地作一個比較，你們千萬別著相。所謂的客觀世界在佛法中叫做「器世界」，這個器世界是一定要超越的，不可執著，所以如來說「三千大千世界，則非世界，是名世界。何以故？若世界實有，則是一合相」。就是三千大千世界構成了一個自足的相對獨立的一個體系，一個外在的、客觀的物理體系，名之曰佛土或佛國。

如來說「一合相，則非一合相，是名一合相」，用我們現在的話說，銀河系，則非銀河系，是名銀河系。銀河系構成了一個相對獨立的星球體系，一個客觀世界，但也僅僅是相對獨立。就像人們為了方便認識世界，勉強地劃分出天秤座、獵戶座、小熊座等星座。其實星系與星系之間是分不開的，它們不是完全獨立的，一合相是為了認識事物而人為作出的一個相對區分。就像這個桌子，我們說它是由木板、顏色、空間這麼幾者組合構成的一個相對獨立的體系，但是這種相對獨立，只是人們為了認識事物而運用我們的精神強行切割事物形成的。桌子與地板是分不開的，地板與房屋是分不開的，房屋與大地是分不開的，大地與城市是分不開的……你會發現，宇宙是一個整體。在這種整體中，只有把桌子相對獨立出來，才能夠認識它。否則，我們認識桌子的前提是認識地板，認識地板的前提是認識房子，認識房子的前提是認識大地……那我們永遠都認識不了桌子，因為桌子的前提就永遠認識不完。

要去理解桌子，需要首先把桌子獨立出來，用我們的精神

把它割裂出來，單獨進行研究，最後認識清楚它——它是由幾塊板和幾根釘構成的，這樣我們就把這個桌子的基本情況掌握了。不然的話，我們永遠理解不了這個桌子。這就叫一合相。客體相就是一合相，日月構成了一合相，山水構成了一合相，人的身體從外表看也構成了一個相對獨立的體系，這也叫一合相。大千世界無奇不有的各種相都叫一合相。其實沒有一合相，所有的事物都是相互關聯的，沒有所謂的絕對獨立的存在，所以「一合相，則非一合相，是名一合相」。「須菩提，一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」當然不可說，因為這個世界上就沒有一合相，但凡夫之人「貪著其事」。

凡夫之人為了認識事物，必須用精神這把刀，把這些事物切割出來，把它從其背景中剝離出來，再對其進行獨立認識，這是發生認識論。否則就沒有辦法認識任何事物。這是我們凡夫認識事物的不二法門。這容易讓人產生一個慣性思維，以為這些事物都是相互獨立的，甚至認為這些事物永遠是這個樣子。而真相是，沒有一個事物是獨立的，甚至沒有一個事物是真實存在的，所有的事物都是微塵構成的，微塵又是能量的臨時聚集，所以這個世界沒有物質，只有能量的海洋。

當繼續深入時，連能量也沒有了，只剩下一個東西——超越。這個世界除了「超越」真實存在著，其他什麼都不存在。這個世界就是「超越」在不斷地超越自己的過程中留下的痕跡。這些痕跡就構成了我們的身體、精神和外面的山河大地、天地

宇宙。它就是我們現在看到的有形有相的世界。但這也只是一個臨時性的痕跡，這些相無實無虛。說它是實的不對，說它是虛的也不對，所以佛家用了一個非常微妙的字——「幻」。但凡夫之人，貪著其事，被這些時間、空間與其他形形色色的事物表象所迷惑，著了一合相。佛陀除了讓我們超越主體相，還要我們超越客體相，超越這些花花綠綠、形形色色的世界，即超越一合相。

此時，你會由衷地讚歎佛法真是妙法，妙呀！這已經到達了語言的極限，沒有辦法再往前描繪了，再往前一步就突破了語言。禪宗說「言語道斷，心行處滅」。「道」就是說的意思，語言只能把你帶到思維的極限、感受的極限、眼睛的極限、耳朵的極限、文字的極限、極限中的極限……再往前走半步，就要突破語言，就像到了懸崖一樣沒有辦法再往前走了。

西方的哲學也探索到了這一點，代表人物是康德。康德說「上帝不創造世界，上帝只創造物自身」，這一點非常難理解。「物自身」就是物之在其自己，即存在之在其自己，也即佛法中的空性。「物之在其自己」是指事物超越它自己的外形、顏色、品質、速度等等後，才是真正的事物之本身、事物之真相，即事物之無相、事物之非相。「上帝只創造物自身」等同於「上帝創造了空」。實際上，上帝什麼都沒有創造。因為上帝什麼都沒有創造，所以上帝創造了一切。這很難理解是不是？我們看到了五彩繽紛的顏色，聽到了各種各樣的聲音，感覺到了冷

熱輕重，這些是能量跟我們的感官密謀產生出來的世界，呈現出來的一個假相。我們看到、聽到、感受到分子原子各種子，實際上這些都是不存在的。上帝創造物自身，物自身又在不同的人的五官中形成種種色，這就是所謂的「一合相」，其實上帝什麼都沒有創造。

你只要能理解「超越超越其自己」，你就成就了。所以說佛法是天才之學，說這句話是有充分根據的。哲學、美學、藝術、倫理、道德、修行、生命和解脫的終極成就全在佛法裡面了。所以佛是實語者，他說出了天地宇宙的終極真相——無相。你現在之所以覺得佛法很深奧、很豐富，有讀不完的經，學不完的論，那是因為你還不理解，但當你有所啟悟後就會發現，佛法其實很平凡。連佛法本身都不存在，都是幻相。佛陀一再告訴我們：不要執著於佛法，所謂佛法者，即非佛法。佛法自己也要被超越。講法講到這個地步，就極其深奧、極其微妙了，再次感歎「無上甚深微妙法」！

第三十品 一合理相分

第三十一品 知見不生分

「須菩提，若人言：『佛說我見、人見、眾生見、壽者見。』須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」「不也，世尊！是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

如來說法越來越微妙了，微妙到我這個小智小慧之人不知道如何去講解了，就像是啞巴吃黃連——不知道如何才能把它如其所是地表達出來。

「須菩提，若人言：『佛說我見、人見、眾生見、壽者見。』須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」「不也，世尊！是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。

須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

佛說無人見、無我見，對不對呢？對！如果我們執著於非人見、非我見，行不行呢？不行！這一品說的就是這個意思。著人見、我見固然是凡夫，著非我見、非人見也是凡夫。正確的做法是兩者皆超越。還是我們之前強調的，刻意為之即是錯。什麼叫法相？簡單地講就是法的形象、外相、表相。此處是為了破我執，其次是破法執。法執就是把法著實了去理解，而不是生動地、隨機應變地理解佛陀的教導。法相本來是沒有的，你一執著就產生了。

第三十一品 知見不生分

第三十二品 應化非真分

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。雲何為人演說，不取於相，如如不動。何以故？一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間，天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

「應化非真分」的「應化」就是教化之義。佛陀的教化是真是假呢？非真非假。古代愛用文言文，儘量把字數減少，此處把「非真非假」四個字縮短為「非真」了，你們讀的時候要把「非假」的意思讀出來。應化非真非假，就是佛法非實非虛的意思。

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。雲何為人演說，不取於相，

如如不動。」

「菩提」是成佛、覺悟之別名。「發菩提心」就是發覺悟心，發成佛心。佛弟子與非佛弟子以是否發菩提心為界：未發菩提心者則是非佛弟子。但現實中則以「是否皈依佛教」作為佛弟子的判斷標準：找一個出家的和尚，跪在他面前，說「我皈依佛、法、僧」，然後領一個皈依證，你就是佛弟子了。這樣的制度、習俗是對還是錯？沒有舉行這種皈依儀式，沒有拿到這個皈依證，只發了菩提心的人，叫不叫佛弟子？我告訴大家，在發菩提心的當下，你就是佛弟子了，不是以有沒有皈依證為准。如果你僅僅是參加一下皈依儀式，但沒有真實地發菩提心，那你仍然不是佛弟子。

我們要做真正的佛弟子，不是形式上的佛弟子。凡是發菩提心者，就算佛教界不承認，佛陀也定會承認你是佛弟子的。這不是我的觀點，是佛陀在所有佛經中明文交代的：發菩提心者，則名佛弟子。佛陀從來沒有說做這些外表文章的就是佛弟子。皈依證是近代才有的，佛陀時代根本沒有這種東西，那個時候中國的印刷術還沒有傳到印度，連紙都沒有，連照片都沒有，哪有皈依證？那常隨佛陀的千二百五十人還算不算佛弟子呢？他們連皈依證都沒有，還是不是佛弟子？答案是肯定的，當然是！

歷代沒有拿到皈依證但發了菩提心的都是正宗的佛弟子，

是否佛弟子不以是否有皈依證、是否有出家證為准，而是以是否發菩提心為唯一標準。發菩提心就是發務必成佛之心。這裡的「成佛」是有期限的：此生之內，即一期色身之內，務必成佛。不能發願後拖泥帶水，拖到下一世再成，若此即非佛弟子。真正的佛弟子發願後，在死之前必須成佛！沒有任何理由和藉口，必須成佛！這個誓是不能輕易發的，發了就要實現，實現了才是佛弟子，這才是真正的發菩提心。

「雲何為人演說，不取於相，如如不動。」這句話的字面意思是：講說者為何在為他人受持讀誦、為人演說的時候，做到如如不動、不取於相呢？那是因為講說者深解佛意。此處「如如不動」是什麼意思？就是他在受持讀誦中不去追求因此而獲得的功德，不生這樣的心。《金剛經》前文明確說過，讀這個經比用七寶佈施獲得的功德還要大，如果你是為了獲得功德，你就著相了！應該是不管有多少功德，我都不動心，因為我不貪戀於佛說的那一點有限的福和德。所以我不取於相，故而如如不動。

「何以故？」佛陀用四句偈來總結整部《金剛經》旨趣，這四句也是《金剛經》中非常著名的偈子：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」「一切」即所有，「有為法」即有限的、有執的、有著的法。我們怎樣對待「一切有為法」呢？作如夢觀，如幻觀，如泡觀，如影觀。

如夢觀：把一切看待成一場持續的夢境。

如幻觀：幻為幻想、幻覺之義。就是把一切視為幻覺。海市蜃樓就是幻覺，在沙漠和海面上容易出現這種現象，欺騙了很多人和動物的眼睛。

如泡觀：泡是無常的意思，轉瞬即逝。所有的泡沫，都不能持久。你扔一個土塊到水裡，水面會冒出幾個水泡，但它很快就會消失。如泡觀，實際上就是無常觀。一切現象世界的事物都不能長久，只不過是一個瞬間而已。如泡觀，就是萬物脆弱觀，像氣泡一樣，「啪」就破了。就像馬路上的車禍，前一分鐘還是一個有說有笑的人，後一分鐘就倒在那裡，死了。再比如，前兩天還是一個很活潑的人，突然檢查出癌症，兩個月後，死了。如此等等。讓人產生無限的唏噓感歎，生命是如此的脆弱，人生是如此的無常，猶如泡沫一般。

如影觀：萬事萬物就像我們身體的影子一樣，看似有，實則無。

以上四觀合在一起，就叫「如夢幻泡影」。佛陀慈悲，怕我們還不理解，繼續向我們解說：「如露亦如電。」露就是露珠，它跟泡一樣無常脆弱，太陽一出來，就瞬間蒸發了。電指的是閃電，瞬間生，瞬間逝。與前面的四喻結合起來，夢、幻、泡、影、露、電，就是對待一切有為法的態度：「應作如是觀。」「如是觀」即如其所是而觀之，「其」就是指夢、幻、泡、影、露、電，就是我們必須要這樣想。這就是《金剛經》最後的教導，佛陀最後的訓示。

後面是《金剛經》的收尾，收尾也是套路了，每部經典都有，就像打太極拳的收勢一樣，不管你練楊氏的還是陳氏的，不管中間的過程怎麼不同，但是起步和收勢都是一樣的，都是把兩腳收回來，氣沉丹田，好了。

「佛說是經已」，這句話是後世弟子在將此經記錄成文時加上去的。「長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間，天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。」「優婆塞」是未出家的男士，「優婆夷」是未出家的女士。「一切世間」，指除了人之外的他道眾生。意思是聽《金剛經》的不限於千二百五十人，還有天人、阿修羅、優婆塞、優婆夷等。在此經的開頭雖然沒有提到他們，但是結尾的時候講到了。

他們「聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」，此經到此就告一段落，這是所有佛經的最後收尾。開篇時都有「如是我聞，一時，佛在……」，這是一個程式化的開局，所有的經典都按照這個套路走。

「信受奉行」。信：信任；受：接受、受持；奉：遵從、尊敬；行：執行，修行。學習佛法，首要的是正信（不是迷信和盲從）、智信和淨信，有了對《金剛經》的信任，才能有下一步的接受、受持，然後慢慢地在經中得到利益，得到實際的啟迪，才從心底裡開始尊敬這部經，熱愛這部經，才更加願意尊奉這部經的教導去做。佛法歸根結底是要落到修行上的。沒有修行的佛法，就是空談，毫無效用，毫無價值！佛法必須落

到我們身心之中，落到我們的「四威儀」行站坐臥中，才是真正的信受奉行。「皆大歡喜，信受奉行」，希望大家在「皆大歡喜」的過程中，又能切實地「信受奉行」！《金剛經》至此圓滿地講授完畢，謝謝大家！

最後讓我們發一個心願：此次講經和聽經所獲之一切福德，皆回向給如父母般的所有眾生！

2012 年夏．潘麟於終南山香積寺講授《金剛經》
2014 年夏．東方生命研究院根據講經錄音整理成文

第三十二品 應化非真分

附錄

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

《金剛經》的流傳及文本

西北大學佛學研究所所長博士生導師 教授 李利安

一、《金剛經》的流傳與影響

（一）在印度的流傳和影響

《金剛經》是印度佛教發展變化的產物，在其產生後的三四百年間，《金剛經》的傳播主要在古代印度的範圍之內。由於該經言簡意賅地闡述了大乘佛教般若思想的核心內容，而這種思想正好順應了當時的社會，體現了佛教理論體系的邏輯發展並構成整個大乘佛教的理論基礎，所以自其登上佛學舞臺後便迅速流傳，影響日益擴大。早期，由於大乘佛教被正統佛教視為「非佛所說」，所以，《金剛經》只是在信奉般若經的人群中流傳。後來，隨著大乘勢力的增強及其在印度佛教中統治地位的確立，《金剛經》便在廣大範圍內傳播開來。除了口耳相傳外，許多人開始為其造頌作論。現存最早的論是西元三四世紀時彌勒所作的《金剛般若經論》。該論現有梵本、藏譯本及菩提流支、達摩笈多、義淨三種漢譯本。到西元四五世紀時，

著名的大乘學者無著、世親兄弟二人又相繼為《金剛經》作釋。無著的注釋名《金剛般若經論》，隋代達摩笈多漢譯，2 卷（別本 3 卷）。原梵本已佚，現還存藏譯本，名《聖佛母，以金剛切斷的，最高智慧的七義注解》。該書以七句十八行所住處解經義。無著還另外作頌，唐代義淨漢譯，名《能斷金剛般若波羅密多經論頌》。該書另有藏譯本，近年還發現其梵文寫本（尼泊爾字體），並被譯成英文。世親注釋有北魏菩提流支漢譯的《金剛般若經論》三卷及唐代義淨異譯的《能斷金剛般若波羅密多經論釋》三卷（只存漢譯本）。該書對其兄的論頌作了進一步的注疏，以二十七疑明經義，更具獨到之處。釋中認為，《金剛經》共有二十七個主題，實際包括了般若的主要思想。此後，金剛仙又造《金剛仙論》，對世親的《金剛般若論》再作注釋。該書現只有漢譯本。原文恐怕較短，北魏菩提流支翻譯時又增加了許多說明，從而形成十卷。除上述瑜伽行派的注疏外，中觀系的功德施菩薩也曾造《金剛般若波羅密經破取著不壞假名論》二卷，唐代地婆訶羅譯（僅存漢譯本）。該論站在大乘中觀學派的立場上，用真、俗二諦理論解釋《金剛經》，正如論末之頌所言：「我今功德施，為破諸迷取，開於中觀門，略述此經義。願諸眾生類，見聞若受持，照真不壞俗，明瞭心無礙。」（《大正藏》卷二十五）西元八世紀時，印度著名的中觀瑜伽行派學者蓮花戒也為《金剛經》作過注，現只存藏文譯本。該注將《金剛經》的內容分為十八點加以論述，竭力調和

無著的修行階段論和中觀派的解釋。

印度大乘佛教分為中觀學派和瑜伽行派兩大體系（後期又有相互融合而成的中觀瑜伽行派）。上述《金剛經》注釋中屬兩大派者皆有，其中多數為非常著名的大乘學者，這充分說明了該經在印度佛教中的顯要地位及流傳普及的廣泛性。同時從這些釋論中還可找到一些有關《金剛經》在印度流傳情況的線索。無著在論中作偈曰：「出生佛法無與等，顯了法界最第一。金剛難壞句義聚，一切聖人不能入。此小金剛波羅密，以如是名顯勢力。智者所說教及義，聞已轉為我等說。歸命彼類及此輩，皆以正心而頂禮。我應精勤立彼義，解釋相續為自他。」（《大正藏》卷二十五）偈中對《金剛經》在所有佛經及整個佛教中的地位作了「無與等」「最第一」等極高的評價，所以經文雖「小」而「勢力」顯要，智者廣泛傳揚，並為「我等」宣說，所以應當「歸命」「正心」，並「精勤立彼義」，在世人中「解釋相續」，永不停墮。世親在其論中也有一偈，其中說到：「法門句義及次第，世間不解離明慧。大智通達教我等，歸命無量功德身。」（《大正藏》卷二十五）金剛仙釋此偈曰：「前一句明此金剛般若理教深妙，即是法寶之體；第二句明上法門理教既深，世間愚人不能解悟，即是出不解之人；第三句明諸佛菩薩俱能通達，此顯佛僧二寶，即是出能解之者；第四句以諸佛菩薩能通達此理故教導我等宜修更教此彰更敬之。」（《大正藏》卷二十五）由此可見《金剛經》當時代代相續而

傳，並不斷由「大智通達」者向「世間不解」者延伸的情景。

在《金剛仙論》末尾，更有段關於《金剛經》在印度傳承情況的明確記述，其雲：「若此金剛般若句義次第難解非圖度境者，論主何由得解而造論解釋也？故雲從尊者聞。……複遠從彌勒世尊邊聞。」此尊者即無障礙比丘，他「乃是性地菩薩，多聞強記，能流通大乘，折服外道。故彌勒世尊，湣此閻浮提人，作金剛般若經義釋，並地持論齊付無障礙比丘，令其流通。然彌勒世尊但作長行釋，論主天親既從無障礙比丘邊學得，複尋此經論之意，更作偈論，廣興疑問以釋此經，凡有八十偈，及作長行論釋。複以此論轉教金剛仙論師等，此金剛仙轉教無盡意，無盡意複轉教聖濟，聖濟轉教菩提流支，迭相傳授，以至於今，殆二百年許，未曾斷絕。」（《大正藏》卷二十五）可見，世親對《金剛經》的理解最初還是從無障礙比丘處學得的，而無障礙比丘又是從彌勒那裡傳承下來的。至於彌勒是否真有其人，學術界看法不一。但必然有這樣的一個人，他為了使更多的人理解《金剛經》而作了該經的義釋，並由此而師徒相繼，代代相傳，直至五六世紀北印度的菩提流支。當然《金剛經》在古代印度的傳承譜系也絕非僅此一支。據義淨《略明般若末後一頌贊述》記載，七世紀時，那爛陀寺除盛傳無著、世親論頌外，還有師子月法師的論釋，尤其是「東印度多聞俗士其名月官，遍檢諸家，亦為義釋。」「遍檢諸家」說明月官作釋時已有許多種《金剛經》注釋流傳。義淨還記載說，這些注釋都

依瑜伽行派的理論而作，所以「莫不意符三性，不同中觀矣。更有別釋，而但順龍猛，不會瑜伽」。(《大正藏》卷四十）龍猛即龍樹，是印度佛教中觀學派的奠基者。義淨的記載反映了當時印度大乘佛教兩大學派對《金剛經》都是十分重視的。我們完全可以推知，隨著時間的推移，《金剛經》的論釋也不斷增衍，理解也逐漸深入，傳播地區也日益擴大。

（二）在中國的流傳和影響

據現有資料看，《金剛經》傳入中國最早是在新疆地區。至遲在西元四世紀後期，今新疆喀什、庫車一帶已有《金剛經》胡本流傳。最早將《金剛經》傳入中國內地並譯成漢文的鳩摩羅什在隨母從罽賓（今喀什米爾地區）返回龜茲（今新疆庫車地區）的途中，於西元 355 年來到大乘佛教盛行的沙勒國（今新疆喀什地區）。他在此接觸到大量的般若類經典，其中當有《金剛經》。從此他放棄小乘改學大乘。此後羅什又隨母到溫宿國（今新疆烏什縣一帶），以般若義理破外道獲勝。回龜茲後大力宣傳「假名非實」的般若理論。西元 385 年，羅什隨前秦西征大將呂光來到姑臧（甘肅武威），最遲此時《金剛經》胡本已經羅什傳入甘肅境內。西元 401 年，羅什被後秦皇帝姚興迎請到長安，《金剛經》也隨之傳入內地，並於西元 402 年首次譯成漢文，自此，以長安為中心迅速傳往全國。除羅什首譯外，六世紀後，《金剛經》還有五次傳譯，其路線各不相同。

北魏永平元年（西元 508 年）北印度僧人菩提流支經今新疆→甘肅→陝西來到洛陽。流支一系是古印度唯一有史可查的弘傳《金剛經》的系譜。這次來華，他不光帶來了《金剛經》，還帶來了師徒世代相傳的《金剛般若經論》及前三代師祖金剛仙所造的《金剛仙論》，並於來洛陽後的第二年（西元 509 年）將其譯成漢文。《金剛經》的此次傳入路線大體是北印→西北印→中亞→新疆→甘肅→陝西→河南。

南朝梁時，《金剛經》又一梵本經過南傳路線進入中國南方。其譯傳者為西印度高僧真諦。他以弘道為懷，泛海南游，止於扶南國（柬埔寨）。西元 546 年應邀來到南海（廣州），西元 548 年進入京邑建業（南京）。真諦隨身攜帶「未譯梵本書並多羅樹葉，凡有二百四十夾」，若依中文「則列二萬餘卷」（《續高僧傳》），其中即有《金剛經》一卷。但進京後未及翻譯即因戰亂不寧而被迫顛沛流離，曾先後到過富春（浙江富陽）、豫章（南昌）、始興（廣東韶關）、南康（江西贛州）、晉安（福建福州）等處。西元 561 年，真諦從福州乘船到梁安（廣東惠陽一帶），至西元 562 年 9 月住建造寺譯經。一般認為，《金剛經》真諦本即是此時譯出的。可見《金剛經》的這次南傳入華是十分曲折艱難的。

《金剛經》第四個傳譯本是南印度僧人達磨笈多由新疆到瓜州（甘肅敦煌），經河西走廊入長安大興善寺，於西元 692 年前後譯出的。最後一個北傳本是唐代玄奘翻譯的本子，其傳

入路線大體是：由北印曲女城西行至西北印的呾叉始羅，過信度河（即今印度河）後北行度雪山，逾波迷羅川，再越蔥嶺經天山南路於闐等地到甘肅敦煌，再經河西走廊到長安。還有一南傳本，亦即《金剛經》的最後一個漢譯本是義淨大師於西元703年在長安西明寺翻譯的。其傳入路線大致為：由中印度經恒河口至室利佛逝（今蘇門答臘），輾轉經過洛陽再抵長安。

上述六種傳入路線可分為北傳、南傳兩類，其中北傳有四個譯本，影響盛於南傳本。《金剛經》的這兩類傳入路線正好代表了印度佛教傳入中國的主要路線及基本特點。從譯出地點來看，除流支、真諦兩本外，其他四本均譯於長安，這與中國佛教譯經多出長安的歷史也正好相合。

《金剛經》傳入中國後，深受佛界歡迎，歷代研習不衰，流通甚盛。各類注、釋、論、頌、疏、記、解、述多不勝舉。除了早期羅什、僧肇等人的注釋外，後來較為著名的有隋代智顗的《金剛般若經疏》，吉藏的《金剛般若經義疏》，唐代智儼的《金剛般若經略疏》，窺基的《金剛般若論會釋》《金剛般若經贊述》，義淨的《略明般若末後一頌贊述》，宗密的《金剛經疏論纂要》，慧能的《金剛經解意》（亦名《金剛經六祖口訣》）。據慧能說，唐初時已有八百餘家注疏。宋代又出現了數十家注疏，著名者有王睿的《金剛經纂要刊定記》，柏庭善月的《金剛般若波羅密經會解》等。明清又有五十餘家注，著名的有宗泐、如王己同注的《金剛經注解》、元賢的《金剛經略疏》、智

旭的《金剛經破空論》《金剛經觀心釋》，德清的《金剛經決疑》、曾鳳儀的《金剛經宗通》、清代通理的《金剛新眼疏經偈合釋》等。近現代以來，最少又出現了二十多家注釋，其中著名的有印光法師的《金剛經研究》、江味農居士的《金剛經講義》、王恩洋居士的《金剛經釋論》、太虛法師的《金剛經講錄》《能斷金剛般若波羅密多經釋》、圓瑛法師的《金剛經講義》等。總之，在長達一千五百多年的歷史中，各代所出注釋總數近千家，成為所有佛經注釋之冠。

《金剛經》在中國的盛行不僅表現在歷代高僧的競相翻譯注釋上，而且表現在各大宗派的普遍尊奉習誦上。三論宗專弘般若學，故而特別推崇《金剛經》。該宗創始人隋代吉藏曾稱揚此經曰：「非雲非雨德潤四生，非日非月照明三界。統萬行若滄海之納眾流，蕩紛異若冬霜之凋百草。」吉藏的三論學說體系與《金剛經》的般若思想有明顯的理論淵源關係。他所著的《金剛經義疏》六卷為諸多注釋中最詳明懇切的一種。天臺宗重視《金剛經》在於該宗的義理多以般若為基礎。天臺宗創始人隋代智顗著有《金剛經疏》，文雖簡略，但天臺宗與《金剛經》之瓜葛於中昭然若揭。明代天臺宗僧人智旭曾撰《金剛經破空論》《金剛經觀心釋》，直接以天臺宗義解釋《金剛經》。華嚴宗也非常重視《金剛經》。華嚴二祖智儼在所著《金剛經略疏》中說：「金剛般若波羅密經者，蓋是實智之美稱，真德之通號。宗本沖寂，神疑湛一，獨曜幽原，圓明等覺。含暉至

朗而泯於分別；冥津玄曠而隱於緣數。斯乃真可謂眾生之本際，涅槃之圓旨，因緣之實性，法界之說府。」華嚴五祖宗密從諸多《金剛經》注釋中「撮掇精英，黜逐浮偽」，著成《金剛經疏論纂要》三卷。另外，屬華嚴一系的還有宋代的王睿、明代的德清、清代的通理等人的《金剛經》釋義著作。《金剛經》是一部空宗經典，但屬於有宗的法相宗也很推崇《金剛經》。法相宗創始人之一的窺基著有《金剛經贊述》四卷，《金剛般若論會釋》三卷。此作直接繼承了印度大乘瑜伽行派學者無著、世親的《金剛經》論釋，並對其作進一步的合解、融通和發揮。在法相宗內，還有唐釋知恩撰的《金剛般若經義記》二卷，唐釋曇曠撰的《金剛般若經旨贊》等。

在中國佛教八大宗派中，與《金剛經》關係最大的還要算禪宗。禪宗自北魏時代南印高僧菩提達摩在嵩山少林寺開創，中經二祖慧可、三祖僧璨至唐初的四祖道信一直奉《楞伽經》為印證。四祖道信時已開始參以般若法門。至五祖弘忍則直接以《金剛經》為心印。他在黃梅雙峰山東的馮墓山傳法四十多年，聚徒眾多，常勸僧俗持誦《金剛經》，並以其非相無住理論教導徒眾。唐鹹亨年間（西元 670～674 年），慧能一次偶然機會聞人讀誦《金剛經》至「應無所住，而生其心」，豁然感悟，由此經誦者指點而決意出家，尋經拜師，遠投弘忍門下。後來慧能因一偈直揭心性，見地超群而得弘忍賞識，傳授法衣，成為禪宗六祖。此偈為：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無

一物，何處惹塵埃。」此偈意趣與《金剛經》的無相無住理論是完全一致的。禪宗在慧能時代更加推崇《金剛經》。慧能一再說聽聞《金剛經》，言下便悟。又說：「若欲入甚深法界入般若三昧者，直須修般若行，但持《金剛般若經》一卷即得見性入般若三昧。」

近代以來，該經仍被廣為持誦。龜山白衣王恩洋居士曾說：「此經流傳世間最為遍廣，上自儒宗學士，下自走卒販夫，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，乃至皇壇道士，無不持誦是經。」直到今天，《金剛經》仍為廣大佛教徒所普遍習誦奉持，各種形式的經本、經注廣泛流傳於各地寺廟和居士中間，就是在世俗社會，《金剛經》的知名度也在日漸提高。

《金剛經》也為歷代統治者所推崇。羅什首次攜此經進入內地在很大程度上得力於前後秦皇帝的發兵邀請。第一個漢文本的誕生也是在後秦皇帝姚興的「甚見優寵」，甚至直接參與下譯出的。南朝梁時，昭明太子對《金剛經》進行研究，科判為三十二段，從而出現了至今仍然十分盛行的三十二分本。當時江南有大居士名傅翕，自號「善慧大士」，人稱「傅大士」，信佛極為虔誠，精通三教典籍。因其孤傲清高，群臣很是不滿，但虔信佛教的梁武帝卻力排眾議，遣使迎入宮內，請其講《金剛經》。但大士剛一升座，便揮案一拍，隨即下座，帝愕然。寶志和尚告其大士講經已畢。後來再請講，大士索板升座，歌四十九頌便去。梁武帝遂題大士此頌於荊州寺四層閣上。《金

剛經頌》歷史上名氣極大，惜後世多有假託附會之處，大士原旨頗有湮沒。

唐太宗對《金剛經》也十分欣賞。據《慈恩傳》記載，太宗曾專門就《金剛經》譯文的完備與否詢問過玄奘。玄奘回答說，羅什譯本就標題看缺少「能斷」二字；就內容來看缺少「雲何住、雲何修行、雲何攝服其心」三個問題中的第二個問題；在兩個頌中缺少後一頌；在說明一切有為法性空假有的九喻中缺少三喻。針對這種情況，太宗讓玄奘根據帶回的梵本重新翻譯。玄奘譯成後，直接呈奉太宗，太宗立即將新譯本發佈全國。唐玄宗為推行三教並重政策，在各教中選出一部最具代表性的經典親自注釋後頒佈全國，其中於儒教選的是《孝經》，於道教選的是《道德經》，於佛教選的就是《金剛經》。他在注序中對《金剛經》的般若義理大加稱揚，贊其「皆眾妙門，可不美歟！」認為注釋此經即可起到「弘獎風教」之作用。該注完成後，立即受到廣大僧眾的熱烈歡迎，連連提出「表請」「表賀」，文武百官在都城舉行隆重的接經儀式，佛寺裡也「設齋慶贊」，與此同時，又頒賜天下各館，精寫入藏，以圖永恆。現已在北京房山石經中發現了昔日的玄宗釋文。這是距京師千里之外的幽州百姓於注經後的七八年內刻就的，由此足見玄宗注釋在當時影響之大和流傳之廣。那時長安青龍寺有一高僧名道氤，深通內外經論，玄宗朝應進士科，一舉擢第。出家後奉玄宗敕撰《禦注金剛經宣演》六卷，根據玄宗注義而敷宣其意，繹演其

文。因假帝威，此作格外盛行，人稱《青龍疏》，往寺內聽講者常有數千人之多，一時間風靡神州。

明太祖洪武十年（西元 1377 年），下詔令禪宗太師宗泐、如王己為《金剛經》及《楞伽》《心經》三經作注，頒行天下。明成祖朱棣的《金剛經集注》更為有名，古今盛傳不衰。在序中他對《金剛經》的評價可謂登峰造極：「是經也，發三乘之奧旨，啟萬法之玄微，論不空之空，見無相之相。指明虛妄，即夢幻泡影而可知；推極根源，與我人眾壽而可見。誠諸佛傳心之秘，大乘闡道之宗，而群生明心見性之機括也。」如來所說此經，「大開方便，俾解粘而釋縛，鹹滌垢以離塵，出生死途，登菩提岸，轉癡迷為智慧，去昏沉即光明。」所以，「是經之功德廣矣，大矣。」1984 年，此注由上海古籍出版社根據復旦大學圖書館藏明永樂內府刻本影印出版，在教內外皆有很大影響。

《金剛經》亦備受世俗社會之禮待，尤其是唐宋以後，皇家屢發敕令，頒經於天下，以使萬民傳誦，永消災禍。對此成祖說得尤為漂亮：「朕夙欽大覺，仰慕真如，間閱諸編（指《金剛經》各家注），選其至精至要經旨弗違者，重加纂輯，特命鋟梓，用廣流傳。俾真言洞徹，秘義昭融，見之者，如仰日月於中天；悟之者，若探寶珠於滄海，豈不快哉？豈不偉哉？嗚呼！善人良士，果能勤誠修習，虔禮受持，緣經以求法，因法以悟覺，即得滅無量罪愆，即得獲最勝福田，證果人天（人天

指六道輪回中的三善道中的前二善道），永臻快樂，功德所及，奚有涯詯哉？！」在官方的大力提倡下，《金剛經》幾乎成為一般民眾的倫理教科書，「幾於無家不有，無人不讀，其普及之處，家弦戶誦，不一而足」。（鄒幾極《寫金剛經序》，《海潮音文庫》第四編）

與此同時，社會上的善男信女們熱衷於宣傳《金剛經》的神奇效用，《金剛經持驗記》《金剛經靈感錄》《金剛證果》《金剛靈驗》《金剛果報》及《報應記》《感應記》等冊子大量出現。人們相信，一些久治不愈的痼疾因受持《金剛經》而解除；貧賤之人因受持《金剛經》而升官發財；甚至因為誦經還可以死裡逃生，還陽復活，猛獸不傷，罡風不能壞，大水不能沒，山崩不能傷，久餓不得死，百矢不能擊；還可使啞者復音，盲者復明，求壽得壽，求子得子，迷途還家，怨恨消失；也可使強盜歸順，敵軍逃遁，為官表率，善根不滅。這些靈驗故事大多為增福延壽、排憂解難、往生薦亡等個人福慧內容，同時也有表現降敵防盜、為政清廉、和善愛人等社會生活方面良好願望的故事。這裡僅舉二則以窺其貌。

其一說的是唐朝時山西大同縣人甯勉，深信佛教，常誦《金剛經》，從而得到金剛神的護佑。他勇敢善戰，膂力驚人，得到守衛北方的大將軍的賞識，被提拔為牙將，駐守飛狐城。有次薊門叛軍來攻，敵強我弱，形勢危急。正在他守退猶豫之時，探兵來報說敵軍逃散退卻。甯勉登城一望，只見敵兵四下逃竄，

互相踐踏。甯勉大喜，立即命士兵出城追擊，大獲全勝。原來是四位金剛神於當夜出現在城上，皆高兩丈多，手執寶劍，威風凜凜走下城來驅殺敵兵。從此，甯勉受持《金剛經》更為虔誠，後來官至禦史，功績卓著。

另一則故事是說，明朝時湖南人蔡槐庭，年青時身患重疾，無錢醫治。生命垂危之時，他發願若能免死將終生持誦《金剛經》。從此病情好轉，後來作了官，仍經不釋手，常讀不懈。因此，他無貪無欲，生活儉樸，廣行善事，愛護人民，兩袖清風。同時無欲而剛，對土豪劣紳敢於鬥爭，對上司索賄也敢於抵制。轄內太平，百姓樂業，深得時人讚揚。

歷史上，《金剛經》在中國少數民族地區也曾廣泛流傳，從早期新疆地區流行的梵本、胡本，到後來相繼出現的藏文本、和闐文本、回鶻文本、粟特文本、蒙古文本、滿洲文本等各種少數民族語言譯本，即可證明這一傳播事實。

《金剛經》由印度傳入中國後，又由中國傳入日本、朝鮮、越南等地。歷史上這些地區的《金剛經》一般都是漢文譯本，尤其是羅什的譯本。日本歷史上的許多民間故事均涉及《金剛經》，還曾出現以《金剛經》命名的詩歌。近代以來，隨著佛教在歐美各國的傳播及西方佛學研究的進展，《金剛經》也傳到這些地區。在這些地區中，凡是華人主持的道場如美國萬佛城等處（宣化上人曾著漢文《金剛經淺釋》），所誦經文一般還為漢文。但各種西文譯本也相繼出現，主要有英、法、日、德

等幾大語類。國際上的《金剛經》研究也較盛行，其中日本學者的研究最為著名。

二、《金剛經》的文本

《金剛經》最早是用印度梵文寫成的，五世紀初傳入中國內地後始有漢文譯本，以後又相繼出現藏、蒙、滿、和闐、回鶻、粟特等多種少數民族語言文本。近代以來陸續出現日、英、德、法等西文譯本。據統計各類譯本共有五十餘種。從目前來看，最有價值的要算梵文、漢文兩種語言文本。

（一）梵語文本

目前世界上共有三種梵文刊本：

1.馬克斯·米勒梵本。馬克斯·米勒於西元 1881 年在英國牛津大學出版的世界上第一部《金剛經》刊行梵本。它是根據中國和日本的四個梵本校勘而成的，這四個梵本是：（1）日本金松空賢氏根據河內高貴寺本抄寫的梵本。該本豎排五行，第一行是漢字對譯，向右各行依次是梵文、漢字音譯、羅什譯文、笈多譯文。（2）第二個日本梵本同出於河內高貴寺，據說是該寺住持戒心師親手抄寫的，其中只有梵文。（3）中國西藏梵本。該本為木刻印刷，呈貝葉形，橫排三行，依次是梵文、藏字音譯、藏譯。米勒是從聖彼得帝國科學院得到這個梵本的。（4）中國北京梵本。該本為紅色木刻印本，只有梵文，是一部包括

《觀音經》《心經》《大乘無量壽經》和幾個陀羅尼在內的經書彙集中所收的第一個佛經，也是近代傳入歐洲的在中國內地印刷的唯一梵本佛經。馬氏梵本是三種梵本中篇幅最長也最為完整的一部。

2.中亞梵本。這個梵本是斯坦因第一次（西元 1900～1901 年）到中亞探險期間於西元 1900 年 12 月 23 日在中國和闐一所廢墟中挖掘發現的。共有 19 頁，遺失了 5 頁，殘損不全。與其他兩種梵本相比，中亞梵本在語法上和連聲上有許多不規則的現象，明顯地表現出受到俗語和方言影響的因素。

3.吉爾吉特梵本。西元 1931 年在距離吉爾吉特北三英里的一個山區寺廟的牆壁裡發現的，該梵本寫在樺樹皮上，共由十二頁組成。該寫本出土時和其他幾個寫本包在一起。吉爾吉特梵本的年代約在西元五世紀初，在三個梵文刊本中年代最早；內容上也沒有不必要的重複，行文簡潔，篇幅最短。

（二）漢語文本

《金剛經》漢語文本共有六種：

1.羅什譯本。即後秦鳩摩羅什於西元 402 年在長安譯的第一個《金剛經》漢譯本，名《金剛般若波羅密經》。（見《大正藏》卷 8）。

2.流支譯本。即北魏菩提流支於西元 509 年翻譯的第二個《金剛經》漢譯本，名《金剛般若波羅密經》。（見《大正藏》

卷八）。

另外，歷史上還有一個傳為流支譯的本子，此本實即真諦譯本。這一現象是南宋以後形成的。據《長房錄》《內典錄》《開元錄》等記載，菩提流支的確譯過《金剛經》。但到南宋紹興二年（西元 1132 年）時，湖州歸安縣松亭鄉思溪王永從及平江府大悲院住持淨梵、圓覺院住持懷琛等募刻《圓覺藏》時，誤將真諦譯本視為流支譯本，從此，真正的流支譯本佚而不傳。到了元代至元十八年（西元 1281 年），杭州余杭縣白雲宗南山大普寧寺道安、月潭如一、如志等刊刻《普寧藏》時又從流支所譯的《金剛般若波羅密經論》三卷中錄出經文部分單行，並於經後記中說明了這一歷史錯誤。不過後代有些編纂大藏經的人沒有仔細考察這一錯誤的由來，把《圓覺藏》中的假流支本當作是流支譯本的另一種傳抄形式（「別本」），一起予以保留。這樣便成為七種《金剛經》並存了。

3.真諦譯本。即南朝陳代真諦於西元562年譯的第三個《金剛經》漢譯本，名《金剛般若波羅密經》。《大正藏》中收於卷八第 762～766 頁。

4.笈多譯本。即隋代達摩笈多於西元 592 年譯的漢文本，名《金剛能斷般若波羅密經》，《大正藏》中收於卷八第 766～771 頁。這個本子是按照梵文語序一個字一個字順下來的。譯文詰屈聱牙，不忍卒讀，語法與其他譯本出入甚大。據《開元錄》卷七記載：「初，笈多翻《金剛能割般若波羅密經》一卷

及《普樂經》十五卷，未及練覆，值偽鄭淪廢，不暇重修，今卷部在京，多明八相等事。」可見笈多本原名「能割」而非「能斷」，而且是「未及練覆」的未定稿。這個譯本是譯經史上僅存的毛本，雖品質欠佳，但在探討譯經步驟時反而變成僅存的珍貴資料。曾有人認為笈多有兩個漢譯本，其中另一譯本指笈多於西元 613 年翻譯無著的《金剛般若論》(《大正藏》第二十五卷第 757 頁）時所譯論中的《金剛經》原文。此處譯文基本符合漢語習慣，比較流暢。但論中引文並非《金剛經》全文，更不是一個獨立的本子，所以只能說《金剛經》的部分章節有兩種笈多譯文，而不能說有兩個笈多譯本。另外，因為現存笈多譯《金剛般若論》中的經文與菩提流支所譯經論中的經文基本相同，所以有的學者認為，笈多所譯論中經文是後人為了讀誦或講解的方便，將流支所譯經文引入相對應的論釋之中，而並非笈多自己的譯文。照此說《金剛經》部分章節的兩種笈多譯本也是不存在的。（見王文顏著《佛典漢譯之研究》，《天華佛學叢刊》之二十一）

5.玄奘譯本。唐代玄奘所譯《大般若經》的第五百七十七卷第九《能斷金剛分》，《大正藏》中收於第七卷。關於玄奘翻譯《金剛經》，歷史上留下的疑問較多。尤其是玄奘曾兩次翻譯，還是只譯過一次？據玄奘弟子窺基的《金剛般若論會釋》記載，玄奘曾先後翻譯了兩次。其中第一次翻譯時由杜行筆授，因此習慣稱其為「杜行本」。但關於玄奘第一次翻譯的時間，

各類經典記載又不太一致，大致有三種說法，其一為永徽年間（西元 650～656 年），出處為《內典錄》；其二是貞觀二十二年（西元 648 年），出處為《貞元錄》和《慈恩傳》；其三是貞觀二十三年（西元 649 年），出處是窺基的《金剛經贊述》和《唯識樞要》。現在一般採用貞觀二十二年為初譯時間說。窺基所說的第二次翻譯指玄奘於顯慶五年到龍朔三年（西元 660～663 年）在玉華寺翻譯《大般若經》第九《能斷金剛分》時，擔心初譯修飾不夠，存有謬誤，故而「隱於玉華複譯」。那麼漢文大藏經中是否有兩個玄奘譯本呢？根據《磧砂藏》《頻伽藏》和日本《縮印大藏經》《大日本續藏經》等藏經來看，的確存在兩個玄奘譯本。其中之一列在《大般若經》卷五百七十七中，即第九《能斷金剛分》；之二列在《金剛經》五種譯本之後，為一單行本。但所有各藏中的兩種玄奘譯本字句卻是完全一樣的，所以雖收兩本而實即一本。正因為如此，《大正藏》便只在《大般若經》卷五百七十七《能斷金剛分》中收之。兩個相同譯本的並收源於唐代智升。原來，玄奘譯本作為《大般若經》中之一部分是不應該別出單行的，但智升考慮到它的名字與義淨譯本的名字相同，為了避免後代相混而將玄奘譯本別出流行。後代部分大藏經仿照智升的例子，從而出現了一本兩處並存的現象。

按照窺基的複譯說，目前存在的玄奘譯本是初譯本還是複譯本呢？根據《金剛般若論會釋》記載：「說有八者依貞觀年

中玉華所譯。杜行本說有八故。後顯慶年於玉華寺所翻大般若勘四梵本，皆唯說四。」這說明，初譯本中說到八種「想」，複譯本只說四種「想」。再依此對照現存譯本，我們發現譯本中說的是八種「想」即「有情想、命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩納婆想、作者想、受者想」（見《大正藏》卷七）。所以根據窺基所說的兩次翻譯本的區別，現存本應是西元 648 年初譯的杜行本，而第二譯本則在以後失傳了。

另據《開元錄》卷十一《有譯有本錄》記載：「能斷般若，貞觀二十二年沙門玄奘從駕於玉華宮弘法台譯。後至顯慶五年於玉華寺翻大般若，即當第九能斷金剛分，全本編入，更不重翻。」《開元錄》是唐玄宗開元十八年（西元 730 年）長安西崇福寺僧人智升編纂的一部經錄，共二十卷，其中卷十一《有譯有本錄》是智升搜集到經本並考訂無誤的著作，歷代學者對此稱讚備至，認為其搜羅全面，考證準確，可信程度較高，所以很有可能是窺基《會釋》的記載有所出入，而正像《開元錄》所說，玄奘實際上只譯了一次《金剛經》，後來翻《大般若經》時直接把初譯本當作第九分編入，而未作任何改動和重譯。

6.義淨譯本。唐代義淨於西元 703 年翻譯的文本，名《能斷金剛般若波羅密多經》，也收在《大正藏》卷八。

不少日本學者認為《金剛經》有六家八種漢譯本，即認為笈多和玄奘各有兩個譯本。從以上分析看，他們的觀點是不對的，目前《金剛經》只有六種漢譯本。

這六種漢譯本中，從譯文風格上看，笈多譯本屬直譯，語句不通，艱澀難明。羅什譯本通順流暢，譯文品質很高。從繁簡程度上看，玄奘譯本最長，笈多譯本次之，真諦譯本第三，下來依次是流支本、羅什本、義淨本。前三本可謂之繁本，與馬氏梵本接近；後三本可稱之為簡本，與吉爾吉特梵本接近。尤其是羅什譯本，只有五千餘字，相當簡明扼要，正合「秦人好簡」之風。從譯出時間上看，羅什本最早，它比最後一個漢譯本即義淨本早三百年，比第二個漢譯本即流支本也早一百年。一般來講，一部經典產生後，會隨著時間的流逝而在傳播過程中多少有所損益和嬗變。所以，我們認為羅什譯本應該最接近本來面貌。從流傳情況看，羅什譯本最為流行。歷史上各代高僧大德的注釋論頌及唐玄宗、明成祖等禦注和敕令全國讀誦的本子，一般都是羅什譯本，所以我們平時所說的《金剛經》即是羅什所譯的《金剛經》。

到彼岸賞月——《金剛經》的智慧

金剛般若波羅密經

姚秦 三藏法師 鳩摩羅什 譯

第一品 法會因由分

如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時，著衣持缽，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣缽，洗足已，敷座而坐。

第二品 善現啟請分

時，長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有，世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？」佛言：「善哉，善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦

聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」「唯然，世尊！願樂欲聞。」

第三品 大乘正宗分

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心。所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

第四品 妙行無住分

「複次，須菩提，菩薩於法，應無所住，行於佈施。所謂不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空，可思量不？」「不也，世尊！」「須菩提，南、西、北方，四維上下虛空，可思量不？」「不也，世尊！」「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」

第五品 如理實見分

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」「不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。」佛告須菩提：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

第六品 正信希有分

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所，種諸善根。聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生，得如是無量福德。何以故？是諸眾生無複我相、人相、眾生相、壽者相，無法相、亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者；若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者。法尚應舍，何況非法』。」

第七品 無得無說分

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

第八品 依法出生分

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」「若複有人，於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者，即非佛法。」

第九品 一相無相分

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念：『我得須陀洹果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，

而無所入。不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念：『我得斯陀含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」「須菩提，於意云何？阿那含能作是念：『我得阿那含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無來，是故名阿那含。」「須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念：『我得阿羅漢道』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法，名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道』，即為著我、人、眾生、壽者。世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢』。世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

第十品 莊嚴淨土分

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」「不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。須菩提，譬如有人，

身如須彌山王，於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

第十一品 無為福勝分

「須菩提，如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何？是諸恒河沙，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！但諸恒河尚多無數，何況其沙。」「須菩提，我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德，勝前福德。」

第十二品 尊重正教分

「複次，須菩提，隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間，天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟。何況有人盡能受持讀誦。須菩提，當知是人，成就最上第一希有之法！若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」

第十三品 如法受持分

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經？我等雲何奉持？」佛告須菩提：「是經名為《金剛般若波羅密》。以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，則非般若波羅密。須菩提，於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」「不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」「須菩提，若有善男子、善女人，以恒河沙等身命佈施；若複有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！」

第十四品 離相寂滅分

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣，而白佛言：「希有，世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊！若複有人得聞是經，信心清淨，則生實

相。當知是人，成就第一希有功德。世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相，即是非相；人相、眾生相、壽者相，即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」佛告須菩提：「如是，如是！若複有人，得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密。何以故？須菩提，如我昔為歌利王割截身體。我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。須菩提，又念過去於五百世，作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住。是故佛說『菩薩心不應住色佈施』。須菩提，菩薩為利益一切眾生，應如是佈施。如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，則非眾生。須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗，則無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種

種色。須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，則為如來。以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

第十五品 持經功德分

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身佈施，中日分複以恒河沙等身佈施，後日分亦以恒河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施；若複有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。何況書寫、受持、讀誦、為人解說。須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經，不能聽受讀誦、為人解說。須菩提，在在處處，若有此經，一切世間，天、人、阿修羅，所應供養；當知此處，則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。」

第十六品 能淨業障分

「複次，須菩提，善男子、善女人，受持讀誦此經，若為

人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道；以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者；若複有人，於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。須菩提，若善男子、善女人，於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

第十七品 究竟無我分

爾時，須菩提白佛言：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？」佛告須菩提：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者』。何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是，如是！須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得

阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不與我授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼』。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故，如來說，一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」「須菩提，菩薩亦如是。若作是言：『我當滅度無量眾生』，則不名菩薩。何以故？須菩提，無有法名為菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言：『我當莊嚴佛土』，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

第十八品 一體同觀分

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」「如是，世尊！如來有肉眼。」「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」「如是，世尊！如來有天眼。」「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」「如是，世尊！如來有慧眼。」「須菩提，於意云何？如來有

法眼不？」「如是，世尊！如來有法眼。」「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」「如是，世尊！如來有佛眼。」「須菩提，於意云何？恒河中所有沙，佛說是沙不？」「如是，世尊！如來說是沙。」「須菩提，於意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數，佛世界如是，寧為多不？」「甚多，世尊！」佛告須菩提：「爾所國土中，所有眾生，若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

第十九品 法界通化分

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣，得福多不？」「如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。」「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。」

第二十品 離色離相分

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「須菩提，於意云何？如來可

以具足諸相見不？」「不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

第二十一品 非說所說分

「須菩提，汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念。何以故？若人言『如來有所說法』，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，於未來世，聞說是法，生信心不？」佛言：「須菩提，彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

第二十二品 無法可得分

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」佛言：「如是，如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

第二十三品 淨心行善分

複次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提；以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，即得

阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

第二十四品 福智無比分

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施；若人以此《般若波羅密經》，乃至四句偈等，受持、為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」

第二十五品 化無所化分

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念『我當度眾生』。須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提，如來說有我者，則非有我，而凡夫之人，以為有我。須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫。」

第二十六品 法身非相分

「須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？」須菩提言：「如是！如是！以三十二相觀如來。」佛言：「須菩提，若

以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

第二十七品 無斷無滅分

「須菩提，汝若作是念：『如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」

第二十八品 不受不貪分

「須菩提，若菩薩以滿恒河沙等世界七寶佈施；若複有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。須菩提，以諸菩薩不受福德故。」須菩提白佛言：「世尊！雲何菩薩不受福德？」「須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」

第二十九品 威儀寂靜分

「須菩提，若有人言『如來若來若去、若坐若臥』，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

第三十品 一合理相分

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？」「甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾，所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

第三十一品 知見不生分

「須菩提，若人言：『佛說我見、人見、眾生見、壽者見。』須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」「不也，世尊！是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，

所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

第三十二品 應化非真分

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。雲何為人演說，不取於相，如如不動。何以故？一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間，天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

到彼岸賞月

——《金剛經》的智慧

著　　者：潘　麟
出　　版：時英出版社
地　　址：台北市新生南路 3 段 8 8 號 3 樓之 1
電　　話：（02）23637348（02）23634803
價　　格：　400 元整
出 版 期：　2019 年 9 月初版
ＩＳＢＮ　978-986-97789-4-7